CLAUDE LECOUTEUX

Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media

Historia del doble

En este brillante estudio, el autor documenta con su profundo conocimiento de los textos y tradiciones medievales la creencia en entidades y figuras tributarias de una visión del mundo y del más allá que es rechazada por la mentalidad moderna, pero que posee una perfecta coherencia.

epublibre

Claude Lecouteux

HADAS, BRUJAS Y HOMBRES LOBO EN LA EDAD MEDIA

Historia del doble

ePub r1.0
Titivillus 22.02.2017

Título original: *Fées, sorcières et loups-garous: histoire du double au Moyen Âge*
Claude Lecouteux, 1988
Traducción: Plácido de Prada
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Índice

PREFACIO
INTRODUCCIÓN
PRIMERA PARTE
SEGUNDA PARTE
TERCERA PARTE
CONCLUSIÓN
ANEXOS
Elementos de Bibliografía

PREFACIO DE RÉGIS BOYER

Paradójicamente, habría que comenzar por la conclusión la lectura de este notable estudio que cierra la trilogía cuyos dos primeros volúmenes se titulaban Fantômes et Revenants au Moyen Age *(Imago, 1986) [*Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor 1999] y* Les Nains et les Elfes au Moyen Age *(Imago, 1988) [*Enanos y elfos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editok 1998]. Claude Lecouteux, en suma, se aplica aquí a demostrar que nuestra concepción de la muerte no sólo no debe entenderse, conforme a nuestras desoladoras nociones ultramodernas, como un fin en sí, sino que sobre todo, si realmente queremos remontarnos a las fuentes de nuestra cultura, es decididamente desmentida por nuestros testimonios antiguos y medievales, sean de la naturaleza que sean. Siempre me ha llamado la atención, tras decenios de manejo frecuente de nuestros textos escandinavos antiguos —pero no es cuestión de conferirles valor de exclusiva: las brillantes confrontaciones que nos propone Claude Lecouteux, que son su sello personal y en las que no tiene igual, bastan para verificar que no se trata en absoluto del legado de una única cultura determinada—, siempre me ha llamado la atención la inanidad de nuestras categorías, dicotomías o exclusivas modernas. Acepto, puesto que se nos dice y se nos repite en este libro, que nuestras fuentes normánicas, por cristianizadas que estén, siguen estando más cerca de una verdad fundamental que se oscureció con el correr de los siglos: eso, por supuesto, es el valor*

de estos documentos, por poco que se entiendan correctamente. Pues bien, de su estudio resulta con evidencia que son propiamente incapaces de trazar una línea clara de demarcación entre este bajo mundo y el más allá, es decir, entre «vida» y «muerte». No es que no sean sensibles a lo que hay que llamar un cambio de estado, de estatuto, ni que no obedezcan a lo que es una constatación obvia, a saber que el daudi, *el muerto, no tiene el mismo tipo de realidad que el* lifandi, *el vivo. Sino que la distinción no trae consigo un irreversible cambio de estado en nuestras ideas de nada o de no ser denominaciones para las que el antiguo normánico, por otra parte, simplemente no tiene vocablos adecuados. En todo momento, en esta mentalidad, el muerto puede acudir a informar al vivo, este último es capaz de hacer aparecer al difunto, y entre los dos reinos se establece una asombrosa (para nosotros) circulación, basta el punto de que no siempre sabemos, cuando leemos cierta saga o cierto texto éddico, en qué ámbito nos encontramos. Los* Sueños de Baldr *(Baldrsdraumar,* Edda poética*) ¿deben ponerse deliberadamente, como pudiera sugerir su título, en el cajón de lo puramente onírico, o bien hay que considerar que este plano es el único admisible y ver que la ontología se capta aquí en su Propia fuente? Porque el argumento de este poema no es aquí indiferente: es Odinn en persona quien suscita la aparición de una vidente para hacerle decir qué ha sido de Baldr, hijo de Odinn, muerto recientemente. A la inversa, el desfile impresionante de aparecidos en* Eyrbyggja saga *(la* Saga de Snorri el godi*) ¿es una sorprendente trama de una lejana temática convencional y sacada de la hagiografía latina? (pero entonces, ¿cómo es que se ha retenido precisamente esta imaginería?), ¿o bien se remonta a arquetipos sin hogar ni domicilio fijo que nos remiten a los orígenes de nuestra condición?*

*Porque hay algo irrisorio, y Claude Lecouteux no cesa de demostrárnoslo, en nuestro pragmatismo, realismo y materialismo de hoy. Hay algo desconsolador en ese absurdo renegar de lo que durante tanto tiempo ha constituido el material de nuestros cimientos mentales. Seamos serios: ¿quién de nosotros —para parafrasear una cita de André Malraux— admite verdaderamente la nada para sí mismo y se contentaría con ella? ¿Quién se atreve a negar, en buena antropología e incluso en fenomenología ortodoxa, esa fuerza vital (*livskraf, asu *en sánscrito, los dioses ases del norte debieron de hacerse cargo de ello) que justifica tanto nuestra presencia como lo esencial de nuestros comportamientos? Las constataciones que cada uno de nosotros está en condiciones de hacer,* hic et nunc, *en su trivialidad, oan decididamente en contra. Ya decía muy bien Teilhard de Chardin, en sustancia, que la humanidad es perfectamente incapaz de quedarse cruzada de brazos frente a las perspectivas de redención que le esperan. Y hay algo exactamente suicida en la fobia negadora que se apodera de nuestro bimilenarismo tecnicista: y todavía nos consuela decirnos que esta fobia sólo afecta a una parte de la humanidad. Porque, como proclama esta vez un escandinavo moderno, la vida prosigue —de hecho, Knut Hamsun dice: «la vida vive»* men livet lever*!—. Ese es el punto de vista que tiene en cuenta este libro, sin que haya necesidad expresa de que se nos diga, de tan evidente. No somos más que una fase, un momento en un inmenso impulso que nos mueve, y el curso no tiene nada de gratuito: se sitúa en una trayectoria que existe desde siempre y del que, gracias a Dios, no vemos ni veremos el final.*

Afirmación que nada tiene de axiomático, ni de ingenuo. Porque disponemos de puntos de referencia, y aquí es donde notablemente este libro viene a colmar una espera, a responder a una de esas cuestiones cruciales que nos abruman.

De estos testimonios, Claude Lecouteux ha escogido centrarse aquí en uno que, a decir verdad, es el más significativo y el más elocuente; y sobre todo el más familiar, si aceptamos tomar conciencia de él. Lo denomina el Doble: ¡de acuerdo! Igualmente hubiera podido hablar del andrógino o de los Dioscuros y hubiera equivalido a lo mismo, y lo sugiere de pasada; esperamos que vuelva sobre ello algún día. Por lo demás, es de lo más notable que el área cultural de la que toma preferentemente sus ejemplos sea también aquella en la que creo que más se llevó adelante la investigación del andrógino (Swedenborg, Almquist, Stagnelius, todos suecos), como las imágenes gemelas, desde Freyr y Freyja hasta Fiörgyn/Fiörgynn, pasando por esa «pareja» en la que el «hombre» tiene nombre de mujer para Tácito (Nerthus), y la «mujer», nombre masculino (Skadi).

*Aquí, la idea rectora —bien documentada y no sólo por nuestras fuentes germánicas, hay que señalarlo— es que cada uno de nosotros posee un Doble, no sólo espiritual, sino también, y aquí es donde obran maravillas las referencias al escandinavo antiguo, físico llegado el caso. Un Doble que tiene nuestra «forma» (*hamr*), que nos «acompaña» (*fylgja*), que nos «informa» (*hugr*) y que en todo caso, por consiguiente, aniquila toda solución de continuidad entre no sé qué mundo oculto y la «realidad». La demostración me parece magistralmente conducida y dejo al lector el placer de seguirla. Precisando, para ampliar un poco el debate, que se puede ir más allá del marco que el autor, como erudito escrupuloso, se ha fijado. Porque me parece que topamos aquí con una de esas invariantes de nuestra identidad humana. No veo inconveniente en aceptar que la Iglesia, en su encarnizamiento por erradicar el «paganismo», al incluir en la demonología todo cuanto escapaba demasiado claramente de su magisterio, combatiese las representaciones que no coincidían exactamente con sus Propias concepciones. Eso no quita*

que también ella profesase una especie de creencia en un Doble —esta vez exactamente espiritual—, ese ángel custodio que, con toda lógica, el antiguo normánico denominará fylgjuengill, el ángel fylgja. *De hecho, para razonar de otro modo, ¿ha existido nunca alguna cultura que haya recusado, a no ser que se negase a sí misma, esa prodigiosa imagen-realidad?*

Internémonos en el campo estricto de la historia de las religiones. Pongamos que toda religión, sea cual sea según la etimología que prefiramos dar por buena de la palabra religión (que «religa» nuestro mundo a un universo sobrenatural, o bien que «reorganiza» nuestro ámbito «real» en un sentido más conforme con esa irresistible necesidad de absoluto o de perfección que llevamos en nosotros, re-ligere *o* re-legere*), haya empezado tal vez con una adoración de las grandes fuerzas naturales, o bien —pero creo que esto, en realidad, equivale a aquello— de los grandes ancestros, o sea de los muertos que, por lo general, toman a su cargo los atributos de las fuerzas en cuestión, tanto en el plano físico como en su acepción intelectual o espiritual, siempre y en todas partes existe un fenómeno de reencarnaciones, metempsicosis y transmigraciones que hace que lo que creemos, esperamos y amamos se remonte infaliblemente a esos grandes arquetipos o prototipos. Y, en consecuencia, que está asegurada la continuidad de lo que fue a lo que será, pasando por lo que es. Porque, y esa es una de las enseñanzas de este libro clave, nuestra idea de temporalidad, que tanto nos acosa, no está fundada. Existe ese doble que nos precede, nos escolta o nos sigue (*fylgja *admite todas estas connotaciones), que nos deja o se reintegra a nosotros casi a voluntad (*hamr *tolera muy bien esta interpretación) por medio de la catalepsia o de levitaciones en las que quedan abolidas todas nuestras representaciones de necrosis, que nos sumerge y nos ilumina a petición, por decirlo así (es el papel de* hugr, anima

mundi *o* mana*, si se quiere), en una palabra, existe ese* alter ego *del que somos parte perceptora, sin duda, pero tan sólo momentánea o espacialmente, porque en verdad no participa realmente de estas categorías espacio-temporales. El sueco Strindberg, que escribía hace tan sólo un siglo, pone en boca de uno de sus personajes: «El que ve a su doble es que va a morir». Eso es con gran exactitud lo que profesa el autor de la* Hallfredar saga*, seiscientos años antes, y estoy seguro de que Strindberg nunca la conoció. Continuidad de una certidumbre no razonada; nos encontramos en el centro mismo de una visión del mundo.*

Y todas las culturas que invoca Claude Lecouteux, aunque privilegie la germánica en sus diferentes manifestaciones, están de acuerdo en ello con un consenso que deja atónito al escéptico. Yo lo repito libro tras libro: la fuerza del autor no está en proponer teorías preconcebidas que luego se dedique a verificar por medio de los textos; son demasiados los estudiosos que caen en esa trampa, incluidos los más importantes; la fuerza del autor está en partir de los textos, en un asombroso esfuerzo de erudición y eclecticismo, para que, como de modo natural, digan lo que en suma querían enunciar inconscientemente. De acuerdo: que no hay «muerte», que la nada es tan sólo una adivinanza perversa que existe en nosotros, en cada uno de nosotros, un Principio vital exactamente inmortal que se manifiesta de formas distintas según la época, el nivel de cultura y el lugar considerados, pero que nunca está ausente de nuestros textos. Los aparecidos eran encarnaciones limitadas y mensajeros del otro mundo, los enanos y los elfos representaban sus arcanos desvelados por su mediación: he aquí el Doble que resume y engrandece toda esta imaginería. En suma, un libro muy hermoso y muy instructivo, y tanto más convincente cuanto que está siempre a la escucha, no exactamente sobre la idea de vi-

da, sino propiamente sobre la de vida después de la vida. Y nada puede complacernos tanto...

R. B.

La Krenne, 25 de marzo de 1991

INTRODUCCIÓN

Animal dotado de razón, caña pensante, el hombre nunca ha podido aceptar la muerte, y el pensar en el morir ha sido y sigue siendo fuente fecunda de su reflexión sobre sí mismo, sobre la existencia de un demiurgo, de una trascendencia y de un más allá. Cada religión y cada civilización aportan su propia respuesta a estas interrogantes en las que se refleja la angustia humana frente al regresar a la nada. La disolución final nunca se ha aceptado, y el deseo más profundo del hombre ha sido siempre no morir totalmente, para repetir las palabras de Horacio, y sobrevivir de una forma u otra. Pero la realidad es ineludible, la vida cotidiana demuestra que el cuerpo es efímero, perecedero, muere y regresa al polvo. De modo que no puede ser él el que sobreviva. Entonces se desarrolla una idea, expresada con mayor o menor fuerza y claridad según los lugares, las épocas y las etnias, según la cual el hombre no se reduce tan sólo al cuerpo, y que dice que este último no es más que la envoltura carnal de otra cosa, de un principio vital, de un aliento, una fuerza, un espíritu, en fin, de un alma.

Desafío lanzado al tiempo, al Cronos devorador, rebelión contra lo ineluctable, contra la caducidad del cuerpo, esta intuición, sublime porque en cierto modo pone fin a la angustia existencial y da sentido a la vida al hacer saltar una chispa de esperanza, no tomó cuerpo bruscamente y *ex nihilo*. Se apoya en fenómenos *a priori* inexplicables como los sueños,

las premoniciones, la segunda visión, la impresión de lo ya visto y lo ya vivido, fenómenos todos ellos que han confortado a la humanidad en la creencia en lo que ahora llamamos «alma» por comodidad, parte inmortal del individuo, lazo que une a la persona con el cosmos entero.

Tras haber reprimido estas consideraciones en el espacio recóndito de los sueños y de la imaginación fantástica, sobre todo en la época de la Ilustración y del racionalismo, el hombre vuelve a la carga en este fin del siglo XX y se entrega a las mismas especulaciones filosóficas y religiosas que sus antepasados lejanos. Hoy como ayer, se quiere penetrar el secreto de los secretos, el de la muerte, o más bien de la vida después de la muerte, es decir, se quiere reflexionar sobre una dimensión del hombre que a la ciencia sigue escapándosele ampliamente, que no se deja aprisionar en leyes y que originó, hace un centenar de años, la época dorada del espiritismo.

Ese estado de ánimo, esa curiosidad, se ha traducido en una floración de obras de calidad muy diversa. Unas, eruditas y documentadas, se apoyan en observaciones clínicas y experimentaciones, y conviene citar aquí las investigaciones de la *American Society for Psychical Research*, así como el volumen de estudios titulado *La continuación de la vida después de la muerte*, con la contribución, especialmente, de K. Osis y E. Haraldson: «Observaciones hechas por médicos y enfermeras junto a la cabecera de los moribundos»[1]. En Innsbruck (Austria), el *Instituto de los Fenómenos paranormales* se esfuerza por encontrar una explicación científica y racional a todo tipo de manifestaciones extrañas, y lo mismo hace, en Friburgo de Brisgovia (Alemania), el *Instituto de los Campos extremos de la Ciencia*. Otras obras tienen un carácter más irracional, más subjetivo, y emanan, o de personas convencidas de la realidad de los hechos por propia experiencia, o de

autores pendientes de la moda. Los anglosajones se llevan aquí la parte del león, y sólo citaremos de memoria a Raymond A. Moody, *La vida después de la vida*, y a Robert Monroe, *Viajes fuera del cuerpo*[2].

La aparición de la película *La Experiencia Prohibida* (*Flatliners*), de Joel Schumacher, acaba de atraer la atención del gran público sobre estas interrogantes, y la prensa, al descubrir un tema prometedor, se ha hecho ampliamente eco, amplificando el debate al hacer salir de la sombra las NDE (*near death experiences*: experiencias sobre la muerte inminente) y la *Association pour l'Étude des États proches de la Mort* (IANDS Francia, París). En una entrevista concedida al *Figaro* del 11 de enero de 1991, el sociólogo Edgar Morin recordaba el papel que en tal complejo desempeña la creencia en el Doble:

> «Así pues, veo tres elementos fundamentales en esta experiencia. Primero, la disociación entre el cuerpo [...] y un espíritu o espectro inmaterial; segundo, un viaje hacia "otro lugar" a través del túnel; tercero, la gran luz. En primer lugar, la disociación entre el cuerpo material y un Doble inmaterial, que se convertirá en espectro, fantasma, espíritu, y que continuará viviendo después de la vida, se encuentra en gran número de concepciones arcaicas de la muerte [...]. Esta concepción corresponde a una experiencia de la vida: los hombres arcaicos tomaron conciencia de su individualidad, su reflejo en el agua, su sombra, sus sueños (en los que el doble viaja mientras el cuerpo permanece inmóvil). Es ese Doble el que se libera del cuerpo perecedero y se va a vivir su propia vida». Es lo que mostrábamos no

hace mucho al estudiar el tema de los aparecidos.

La experiencia del otro mundo forma parte de la vida, tiene que ver con las señales, perceptibles aquí abajo, de una verdad más profunda y más vasta en la que las religiones ven la manifestación de lo divino o, al menos, la prueba de su existencia. El 8 de julio de 1918, herido por un obús de mortero austriaco, E. Hemingway «sintió que algo se evadía de su cuerpo». ¿Qué era?

Quien examina los textos de la Antigüedad clásica y de la Edad Media, así como las tradiciones populares más recientes, descubre en ellos, dispersos, mil y un hechos curiosos que erróneamente se clasificarían entre los temas y motivos simplemente fabulosos, los tópicos literarios y lo maravilloso. Estos datos parecen relacionarse con estos ámbitos porque ya no los comprendemos y no tenemos de ellos más que una visión doblemente deformada: nuestro desconocimiento de las mentalidades antiguas y nuestra cultura judeocristiana son como una pantalla que impide toda comprensión. Además, ¡somos prisioneros de nuestro siglo, del cartesianismo y las ideas recibidas, de los prejuicios sobre los famosos «cuentos de viejas»! De hecho, lo que nos falta es ante todo la relación del elemento con el conjunto: tenemos unas cuantas piezas de un mosaico cuyo dibujo ignoramos. Lo que tenía que ver con una cultura, una mentalidad y una creencia coherentes nos aparece ahora únicamente en forma fragmentada que ha sufrido el maltrato de los siglos. Nuestro trabajo, pues, guardando las proporciones, se parece al del arqueó-logo que reconstituye una pieza de alfarería a partir de sus pedazos.

Es pasmoso, con todo, ver que tantos autores procedentes de tantos horizontes distintos afirman con seguridad que el

hombre no se limita a su cuerpo, que tantos autores ponen en escena personajes que se desdoblan y cuyo *alter ego* es a veces un animal, que tantos poetas nos hablen de nuestra sombra y de nuestro reflejo como si fuesen nuestra alma. Citemos, en desorden, a Edgar Allan Poe con William Wilson, Oscar Wilde con el *Retrato de Dorian Gray*, Dostoievski con *el Doble*, Guy de Maupassant con *Él* y Alfred de Musset con *Noche de Diciembre*. La antigua religión egipcia nos habla del Ka, los griegos nos hablan del *daimôn*, los romanos nos informan de que todo hombre posee un *genius* y cada mujer una *Iuno*, el cristianismo nos atribuye un ángel custodio, los antiguos escandinavos conocen la *fylgja*... Sin duda alguna resultaría vano querer descubrir un lazo genético entre todas estas civilizaciones, pero el parentesco de las creencias nos revela que, con el Doble, tenemos uno de los elementos constitutivos del pensamiento humano del orden de los arquetipos junguianos o de lo que los folkloristas denominan *psichic unity*. ¿No está documentada esta creencia en todos los tiempos y en todas las latitudes?

Precisamente hay todavía una laguna en lo que concierne al Occidente medieval. Los indicios están ahí, pero nadie los veía, ocultos como estaban, desnaturalizados, enmascarados, como todo lo que contradice el dogma del cristianismo, la religión dominante. Encontrarlos significa trabajar con un palimpsesto, releer los textos rechazando lo que sugieren e imponen y no tener en cuenta más que los hechos. Descifrar el mensaje llegado del pasado y disimulado en los escritos equivale a ir más allá de la *interpretatio christiana*, a descubrir o redescubrir nociones que a veces se les escapaban a los propios narradores, generalmente clérigos formados en las escuelas monásticas. Jugando con el desfase de evolución que opone durante la Edad Media la civilización germánica a las

civilizaciones románicas y célticas, puede llevarse a buen puerto la investigación.

Tomar las tradiciones germánicas como eje rector inscribe esta obra en la línea de nuestros anteriores estudios, pero es claro que podrían invocarse aquí otras zonas culturales. Nos parece incluso totalmente necesario no limitarse a una sola civilización, si no, habría el peligro de aplicarse el conocido adagio: *testis unus, testis nullus!* Así pues, saldremos del marco geográfico y temporal cada vez que eso permita hacer progresar nuestras investigaciones.

En efecto, erraríamos si pensáramos que la creencia a la que seguimos el rastro está confinada en los hielos escandinavos y los bosques germánicos. Allí las cosas están claras, o casi, porque el cristianismo nunca logró extirpar todo cuanto tenía que ver con la muerte y el más allá. Habiendo seguido una evolución histórica más lenta que las regiones meridionales, las tradiciones de estos países sobrevivieron durante un tiempo lo bastante largo para encontrar la vía de lo escrito y, por consiguiente, ser conocidas por nosotros. Así, partiremos del postulado siguiente: los países perfectamente cristianizados perdieron antes el recuerdo del sentido exacto de los hechos que estudiamos, pero eso no significa en modo alguno que estos hechos no hubiesen existido entre ellos.

Partiendo de esta posición, hemos releído las obras románicas cuyo origen céltico no presenta ninguna duda, y hemos podido encontrar en ellos las huellas de la creencia que sacamos a la luz. Echando una mirada a los pueblos con los que estuvo en contacto permanente el Occidente medieval por medio de intercambios comerciales, guerras, invasiones o simples relaciones de vecindad, hemos podido descubrir la raíz de la creencia en el Doble y, llevando las cosas más a fondo, ver que está estrechamente relacionada con las con-

cepciones chamanistas del «alma»[3]. Pues bien, nuestra Edad Media siempre limitó con pueblos en los que está bien instalado el chamanismo: al norte, los lapones, al este, avaros, magiares y pueblos de las estepas, al sudeste, los turcos…

Nuestro objeto es simple: escribir la historia del Doble en la Edad Media, evidenciar la mentalidad en la que arraiga la creencia, ver su difusión y su perennidad, descubrir sus implicaciones. Otros se han lanzado ya a esta peligrosa aventura, pero el marco de sus estudios solía referirse las más de las veces a otros tiempos y otras civilizaciones, y estos estudios ya son antiguos[4]. En cuanto al fondo occidental, no existen más que raros artículos, no demasiado accesibles. Fuera de los trabajos de Régis Boyer, especialmente su riquísimo *Monde du Double: la Magie chez les anciens Scandinaves* (1986), la Edad Media brilla por su ausencia. Sin embargo, no pueden tratarse razonablemente las creencias y tradiciones populares de los siglos XVIII y XIX sin saber qué las precedió, pues nos vemos confrontados con actitudes mentales que se inscriben en un margen muy largo de tiempo.

La creencia en el Doble, es decir, en otro yo que posee una independencia bastante grande para permitirle viajar lejos, permite explicar muchos fenómenos de los que todos conocemos ejemplos, como la ubicuidad o la bilocación, la importancia del tema de los gemelos (Dioscuros) en las mitologías, los relatos de metamorfosis y muchas otras cosas. He aquí un texto que data de hace un centenar de años y que ilustra de maravilla uno de los avatares de esta creencia:

> «Cerca de Filadelfia, no lejos de los molinos que se encuentran a orillas del Delaware, de los cuales ya he hablado, había un hombre solitario. Vivía en una casa aislada, era amable, pero callado y taciturno. La gente contaba cosas curiosas

de él, por ejemplo que era capaz de descubrir lo que te estaba oculto.

Sucedió un día que un capitán tuvo que partir con su embarcación en dirección a África y Europa. A su mujer, que se quedaba en Filadelfia, le prometió regresar al cabo de cierto tiempo y escribirle varias veces. La mujer esperó unas cartas que nunca llegaron. Pasó el plazo fijado y su querido marido no regresó. La invadió la pena y no sabía qué hacer. Uno de sus amigos le aconsejó que acudiese a casa del buen hombre solitario y le contase su tormento, y ella siguió el consejo.

Cuando se lo hubo narrado todo a aquel hombre, él le pidió que esperara un instante a que volviera con la respuesta a sus interrogantes. Ella se sentó y esperó. El hombre abrió una puerta y entró en su gabinete de trabajo. La mujer, encontrando que estaba ausente mucho rato, se levantó, fue hasta la mirilla de la puerta, alzó la cortinilla y miró: el hombre estaba echado en un sofá, o un canapé, como muerto. Ella volvió corriendo a su silla. Volvió a entrar finalmente el hombre y le contó que su marido estaba en Londres, en un café, y que pronto volvería; luego, le dijo las razones que le habían impedido escribirle. La mujer, tranquilizada, volvió a su casa.

Lo que había dicho el solitario se produjo en la fecha precisa. Regresó el esposo de la dama, y las causas de su retraso y de su mutismo eran exactamente las explicadas por el buen hombre. La mujer quiso saber qué pasaría si lo visitaba junto con su marido. Se efectuó la visita, pero,

> cuando el marido vio al hombre, se asustó. Poco después, contó a su esposa que había visto a aquel hombre tal día —el de la visita de la dama al solitario—, en Londres, en un café, y que le había dicho que su mujer estaba muy preocupada por él. Él, entonces, le había contado las razones por las que se había retardado su viaje y no había escrito, añadiendo que pronto regresaría. Entonces, aquel hombre, el solitario, se había perdido entre la multitud».[5]

Son este tipo de narraciones y otros relatos que nos hablan de las experiencias exsomáticas los que vamos a examinar y a explicar, pues presentan una de las últimas formas en las que sobrevive la creencia en un Doble, verdadero calco físico y psíquico del individuo del que emana.

A comienzos de siglo, Ed Morell, tras haber sido indultado, contó sus viajes fuera del cuerpo en *El Vigesimoquinto hombre* (1919), de donde sacó Jack London *El vagabundo de las estrellas*, porque la literatura siempre está a la espera de lo extraño y lo insólito. Más cerca de nosotros, la aventura de Erkson Gorique merece un instante de atención, pues nos informa de otra manifestación del otro yo:

> En 1955, E. Gorique acude a Oslo para estudiar las posibilidades de importación de porcelanas noruegas. Va al mejor hotel y el recepcionista le dice que se alegra de volverlo a ver. Asombro de Gorique, que nunca ha estado en Noruega. A la mañana siguiente se va a ver a un proveedor llamado Olsen, que afirma estar encantado de verlo de nuevo tras la corta visita que le había hecho pocos meses atrás. Gorique, angustiado, se confiesa a su interlocutor, y éste lo

> tranquiliza diciéndole que este fenómeno es muy conocido, que se llama *vardögr* y designa una aparición que precede un tiempo corto a la persona real[6].

Liberándonos del peso de las interpretaciones clericales que oscurecen el sustrato pagano y representan una verdadera dictadura, facilitada por el monopolio de hecho que ejerce la Iglesia sobre el mundo de lo escrito, y tratando de ponernos literalmente en la piel de los hombres de antaño y de comprender sus reflejos mentales, admitiendo que esas voces llegadas del pasado contienen las verdades de entonces, que transcriben mal que bien los relatos conservados, que se encuentran en el punto de confluencia del lenguaje, de lo real y de la imaginería, y recogiendo por último los vestigios dispersos, es posible, entonces, volver a encontrar una creencia importante para la historia de nuestros antepasados. Pero ¡entiéndasenos bien! Reunimos un dossier, fruto de larga investigación y en estrecha relación con nuestros estudios sobre los fantasmas y los aparecidos, los enanos y los elfos[7], lo presentamos y aventuramos explicaciones, pero nos negamos sin embargo a pronunciarnos sobre el grado de veracidad de los hechos, medido por el rasero de los conocimientos de este siglo XX que termina. Tan sólo nos importa una cosa: nuestros abuelos creían en la existencia del Doble, de otro yo (*alter ego*) independiente, liberado del cuerpo cuando éste está entorpecido por el sueño, paralizado por el trance, menoscabado por la enfermedad o petrificado por el coma. Y cada uno se forja su propia opinión a la luz de los documentos reunidos, cada uno encuentra en ellos la confirmación de sus convicciones íntimas o lo contrario. Los textos están ahí, son ineludibles, numerosos a fin de cuentas, y ya no debemos seguir ignorando su mensaje por más tiempo ni acallarlo, aun-

que entorpezca y ponga en tela de juicio las conclusiones de muchos estudios anteriores sobre algunos de los puntos que abordamos.

Así pues, partiremos de hechos universalmente conocidos, las visiones, cristianas y paganas, y después mostraremos qué explicación tienen. En un segundo momento, seguiremos al Doble bajo sus diversos disfraces literarios e históricos, lo cual nos conducirá a examinar las hadas, las brujas y los hombres lobo. Finalmente, abordaremos aspectos conexos con esta creencia. Como los materiales son abundantes y complejos, trasladamos a anexos finales informaciones que a nuestro entender son importantes, puesto que incluirlas en el cuerpo de este estudio habría obligado al lector a hacer malabarismos con siglos y lugares. Dejemos pues que el Doble nos arrastre por caminos insólitos y singulares, pero cuán enriquecedores, porque, para emplear unas palabras que suelen decir los anglosajones: *It's a good tool to think with!*

PRIMERA PARTE

EL ALMA FUERA DEL CUERPO

EL VIAJE EXTÁTICO

LOS EXTÁTICOS PAGANOS

UNA SINGULAR CONCEPCIÓN DEL ALMA

Capítulo I
EL VIAJE EXTÁTICO

Los escritos de los tiempos antiguos nos hablan de personas que, por una razón o por otra, por carisma o enfermedad, salen de sí mismas y ven o se enteran de lo que está oculto para la mayoría de los mortales. Los llaman los «extáticos», del griego ekstasis, que significa en primer lugar «extravío del espíritu», y designa luego, por extensión, el hecho de abandonar el propio cuerpo, es decir, una experiencia exsomática. Muy a menudo, ésta se da en creyentes.

La fe mueve montañas, todo el mundo lo sabe, pero también suscita éxtasis y visiones. Cuando no se produce durante el sueño (*in somnis*), una visión se define, en palabras de los clérigos, como el viaje del alma al más allá, peregrinación didáctica donde las haya, porque, en la Edad Media, su objeto principal es revelar al dichoso elegido la exactitud del dogma cristiano y posiblemente la suerte que espera al hombre en el otro mundo[1].

Si bien a comienzos de la Edad Media las visiones no están estrictamente reservadas a los eclesiásticos, y especialmente a los que pertenecen a las órdenes contemplativas, si bien se encuentran, por tanto, testimonios de campesinos iletrados, la Iglesia los va recuperando poco a poco y se adjudica su monopolio. Hay que decir en su descargo que difícilmente puede tolerar que un ámbito como éste se escape totalmente de su control, llámesele sueño o de cualquier otra forma. Así,

en los siglos XIV y XV predominan entre los visionarios los monjes y monjas en busca de la unión mística.

No obstante, cuando las visiones, esos relatos de éxtasis, simplemente fueron transcritos por un clérigo y por consiguiente no tienen que ver directamente con la cultura eclesiástica, percibimos otra actitud mental, otra cultura, otra concepción de la vida y de la muerte. Los puntos en común de éstas con el cristianismo, sin embargo, son suficientes para fundirse con él a costa de un ajuste mínimo y de ligeras distorsiones. Presentemos de entrada algunos elementos importantes del dossier.

1. Condiciones y duración de la visión

De entrada, el tono lo da Beda el Venerable († 735), a quien Jacques Le Goff tiene por «el fundador de las visiones medievales»[2]. Las visiones que refiere en la *Historia eclesiástica*, la de Furseo (III, 19), monje irlandés muerto hacia el año 650, y la de Drythelm (V, 12), que terminó sus días en Melrose, se producen en un contexto de enfermedad[3]. De Drythelm, Beda llega a decir que murió llegada la noche y volvió a la vida a la mañana siguiente, y luego contó lo que le había sucedido. El tema de la enfermedad es fundamental en la historia de las visiones, incluso es uno de sus elementos constitutivos, digámoslo claramente.

Por su parte, Gregorio Magno († 604) evoca el caso de Esteban, ciudadano romano, a quien la enfermedad puso a las puertas de la muerte hasta el punto de que sus parientes más cercanos habían mandado ya llamar al embalsamador cuando, felizmente, su «alma» regresó a su cuerpo[4]. Gregorio de Tours (538-594) escribe en sustancia, sobre Salvi, obispo de Albi: habiendo cogido una gran fiebre, lo dieron por muerto; lo lavaron, lo vistieron, lo pusieron en una camilla y lo vela-

ron toda la noche; a la mañana siguiente, empezó a removerse y, pocos días después, narró su visión[5]. Alberico de Settefratti, que había entrado en el monasterio de Monte Casino hacia 1211-1213 a la edad de diez años, tuvo una visión cuando la enfermedad lo sumió en un coma de nueve días con sus noches[6].

Raras son las personas saludables a quienes les es dada una visión. Podemos citar a la madre de Guiberto de Nogent (1055-1125): echándose sobre un banco para descansar, se adormeció: «pareció entonces que el alma se le salía del cuerpo de manera sensible» (*sua ipsius anima de corpore sensibiliter sibi visa est egredi*)[7]. Hay que citar el caso del irlandés Tondale, cuya historia fue confiada al pergamino en 1148 por un tal fray Marcos, monje de Ratisbona. La *Visio Tnugdali*, conservada en más de ciento cincuenta manuscritos, insertada en las obras de unos treinta autores y traducida a quince lenguas, es un modelo que merece atención[8]. No nos entretendremos en el viaje de Tondale al más allá, sino que nos centraremos más bien en la salida de su Doble.

Tondale está sentado a la mesa cuando exclama que siente que se muere (*ego morior*); dichas estas palabras, se derrumba, «privado de vida, como si su espíritu lo hubiese abandonado, y su cuerpo presentaba todos los signos de un cadáver, ojos vidriosos, nariz pinzada, labios lívidos y miembros rígidos». Lo hubieran enterrado, pero quienes lo palpan con diligencia sienten un ligero calor (*calor modicus*) en el lado izquierdo de su pecho. Sigue sin dar signos de vida desde la décima hora del miércoles hasta la décima hora del sábado, momento en que, en presencia de clérigos y laicos que se disponían a enterrarlo «volvió su espíritu, y Ton-dale empezó a respirar con un débil aliento durante aproximadamente una hora. Todos estaban maravillados, incluso los sabios, y se de-

cían: "¿No ha vuelto acaso su espíritu (*spiritus*), que había partido?"» Entonces, Tondale comulga, bebe, da gracias a Dios y cuenta su viaje al más allá, periplo efectuado por su espíritu o su alma: el vocablo empleado varía según los textos, lo cual denota probablemente cierto apuro por parte de los copistas.

Los textos sugieren que hay dos modos de permitir que el alma abandone el cuerpo. La más antigua es involuntaria, es la enfermedad que nos pone a las puertas de la noche eterna; la otra, más religiosa, trata de obtener del cuerpo menor resistencia, es decir, de hecho, trata de romper la envoltura carnal practicando la ascesis, el ayuno, la privación de sueño, la disciplina (mortificación), la exposición al frío, etc. Todas estas prácticas apuntan a suprimir los lazos que unen el alma y el cuerpo, a reducir las funciones vitales de este último para favorecer la visión que, huelga decirlo, depende también de la fe de la persona que se entrega a estos actos. Es muy larga la lista de los visionarios por ascetismo. Citemos simplemente a Anscario de Bremen († 865), que tuvo su primera visión tras muchas oraciones y abstinencias, y a Sibilina Biscossi da Pavía (1287-1367), que se flagelaba hasta sangrar, privándose del sueño y cuyos sabañones supuraban… El lector podrá encontrar en Louis Gougaud y en Peter Dinzelbacher muchos otros ejemplos[9].

El cuerpo tiene que estar en un estado crítico para que el alma recobre su libertad, cosa que se produce durante una catalepsia, una letargia, un coma tan profundo que los testigos de la escena están persuadidos de que la muerte acaba de dar su golpe definitivo. Cuando Siagrio describe el éxtasis de Orm (1125), precisa que el cuerpo está totalmente frío, rígido y tiene toda la apariencia de un cadáver (*subito corpus frigidum et inflecibile et simillimum mortuo efficciebatur*)[10]. Es es-

ta rigidez cadavérica la que, en el invierno de 678-679, permite que los monjes que velan a Baronto reconozcan que ha dejado ir el alma.

Cuando el alma o el espíritu abandona el cuerpo, la duración puede ir desde el «lapso que transcurre entre el primer y el tercer *Agnus Dei* de la misa» hasta cinco semanas, caso de Niâl[11], hacia el año mil. Cuando los visionarios vuelven en sí, no tienen ninguna noción del tiempo transcurrido, cosa normal puesto que el tiempo del más allá, sea cual sea éste, por lo demás, en ningún caso se corresponde con el nuestro.

Pero la pregunta que nos hacemos es esta: ¿qué es lo que abandona el cuerpo? Los cristianos dudan entre dos términos como mínimo (*animus, spiritus* e incluso *mens*), o bien salen de apuros sin precisar nada, como si la cosa fuese evidente. ¡Tratemos de esclarecerlo!

2. Algunas observaciones relativas al léxico

Nuestro análisis se apoya en un centenar de visiones[12]. El examen detenido de los textos pone de relieve un hecho curioso que estudios más detallados debieran poder precisar. En los *exempla*, esos relatos cortos edificantes que a menudo servían de ilustración en los sermones o de tema de reflexión en las «lecturas espirituales» monásticas, la evasión de la entidad que habita el cuerpo se expresa de unas cuantas formas, poco numerosas. Los menos precisos, por supuesto que a nuestro entender, dicen: «fue llevado ante el tribunal de Dios [o de Cristo]» (*raptus fuit ad iudicium; ad iudicium Dei, ad tribunal Christi*); «en visión, vio…» (*in visione vidit; videbatur siquidem in visiones*); «cayó en éxtasis» o «fue arrebatado en éxtasis» (*factus est in exthasi; raptus in exthasim*); «sé vio conducido(a) ante el juez» (*vidit se duci ad iudicem*). Algo más precisas son las locuciones: «se sintió llevado en espíri-

tu» (*sensit se raptum in spiritus*) —con las variantes: *rapta spiritu vidit se*, y: *raptus spiritu*—, que precisan que a veces sucede de noche (*quaedam nocte spiritus viri raptur*) o cuál fue el objeto del rapto (*spiritu ad thronum raptus*).

El vocablo *anima* está ausente de los textos más antiguos que hemos examinado, y en una visión política y laica como la de Carlos el Gordo (hacia 889-890), dice una voz: «Carios, tu *espíritu* va a abandonarte inmediatamente, y una visión te revelará el justo juicio de Dios y algunos presagios que te conciernen, pero tu *espíritu* volverá a continuación, en una hora larga». Y parece ser que Carios le dijo al narrador: «E inmediatamente fui raptado en espíritu»[13].

De San Furseo, cuya visión se produjo sin duda hacia el año 633, se dice que su alma salió de su cuerpo desde el anochecer hasta que cantó el gallo. *Anima* está presente en las visiones que toman forma de diálogo entre el alma y un ángel, como ocurre en la Crónica de Hugo de Flavigny (1065-1140). También encontramos el término en las declaraciones de Tondale: *anima mea corpus exueret*. En los místicos es mucho más frecuente, por ejemplo en Santa Catalina de Siena (1347-1380), que deplora que el alma no pueda fundirse realmente en Dios antes de la muerte. Parece que, por presión de los teólogos, hubiese una especialización: viéndose reservada el alma, mucho más que el espíritu, a los viajes al más allá, a las peregrinaciones extáticas. Eso implica, sin embargo, un cortar con las tradiciones precristianas, que no pueden hablar de alma, pues el concepto les resulta ajeno, y se atienen más o menos al espíritu —*animus, spiritus*—, sea cual sea, por otra parte, el nombre que éste reciba en las lenguas vulgares, palabra comodín susceptible de satisfacer a unos y otros.

El redactor de la *visión de Thurkill*, un monje inglés del siglo XIII, emplea «alma» una sola vez en relación con el rapto

o el éxtasis. San Julián se aparece a Thurkill y le dice: «Sólo tu alma va a acompañarme» (*sola enim anima tua mecum abibit*)[14]. Igualmente asombrosa es la intervención del narrador, que hace gala de su conocimiento de la literatura de las revelaciones y cita el caso del caballero irlandés Audoneus (Owein), que en el Purgatorio de San Patricio vio las torturas infligidas a los pecadores, y las vio «con sus propios ojos» (*oculis carnis*), tras haber «salido de su cuerpo» (*eductus a corpore*). ¡Señalemos de paso la contradicción! También el anónimo autor resume la Visión de Edmundo (en 1196), monje de Eynsham. En el caso de Thurkill, no emplea más que el verbo «salir de» (*a corpore eductus fuerat*), sin decir qué es extirpado del cuerpo durante el coma del visionario, que dura dos días y dos noches. Para el regreso de Thurkill a su cuerpo, el clérigo dice que «el hombre fue entonces devuelto a su cuerpo» (*reduc festinanter üirum bunc ad corpus suum*).

En Godeschalcus[15], relato de la visión que Godescalco, un campesino de Holstein, tuvo del 12 al 17 de diciembre de 1190, y que los estudiosos designan con la letra A, el redactor emplea una vez animus para decir que las funciones cerebrales del visionario se detienen (animo nil cogitante), y designa con anima lo que abandona el cuerpo: «El alma salió de la envoltura corporal» (de vase corporis anima effusa est). En la Visio Godeschalci (= B), redactada poco después de A pero independientemente de él, también es el alma la que sale del cuerpo: «En cuanto mi alma hubo abandonado el cuerpo» (dum anima mea corpore soluta fuisset/, declara el campesino. Esta visión, de la que tenemos dos relatos directamente recogidos de labios del visionario, que era un illiteratus, un rusticus, nos ofrece detalles muy singulares en los que nos detendremos un instante.

3. La visión de Godescalco

Godescalco, campesino de la parroquia de Neumiinster, en Holstein, coge fiebre y, sintiéndose enfermo, tiene que meterse en cama. Deja de comer. Un sacerdote le lleva la comunión, único alimento ingerido durante cuatro días. «De domingo a miércoles, perdió el conocimiento; palideció, calló su lengua, le disminuyó el pulso, se detuvieron los pensamientos y todo su cuerpo daba la impresión de estar privado de alma. El miércoles, su alma abandonó el recipiente del cuerpo, como declaró el propio enfermo, para ver lo invisible y oír lo inenarrable.» Mientras que, en la misma situación, San Pablo se pregunta si fue arrebatado en cuerpo y alma, Godescalco no duda ni por un instante que su alma se ha separado del cuerpo mientras duraba su visión, es decir, durante cinco días, y está persuadido de haber estado muerto durante ese mismo lapso. El clérigo anota, según la declaración de testigos, que Dios, no obstante, permitió que el cuerpo tuviese cierto movimiento, puesto que, mientras que los miembros permanecían inmóviles, sólo temblaba la boca del extático (os solum palpitavit) para que no lo enterrasen hasta que hubiese vuelto a él el alma, «pues el alma es de una sola naturaleza (natura simplex) y, al no estar formada de distintas partes, no puede dividirse y no puede abandonar el cuerpo y permanecer en él al propio tiempo, si no, el hombre no estaría verdaderamente muerto». Así pues, la catalepsia de Godescalco se interpreta conforme a la tradición en vigor, y el adjetivo exanimis resulta perfectamente adecuado al cuerpo. Sin embargo, como en el caso de Tondale, es perceptible un signo de vida, cosa que contradice la afirmación del narrador y del visionario: no hubo defunción. Claro, nada es imposible para Dios, esa es la explicación a la que recurre el anónimo clérigo.

La redacción B, mucho más concisa, dice: «Godescalco estuvo enfermo siete días; al octavo, fue sustraído a la luz del mundo y volvió a su cuerpo cinco días más tarde» (ad corpus redit). Como los testigos observan un leve movimiento de los labios, mientras que todo el cuerpo está frío, rígido y yaciente como un cadáver, no se atreven a enterrarlo, pues piensan que aún está en él el alma y que simplemente está adormecida. El redactor de B rehúye plantear la cuestión esencial: «Sólo Dios sabe si tuvo esa visión corporalmente o si estaba fuera del cuerpo», dice, agregando sin embargo que Godescalco trajo de su viaje «pruebas (argumenta) que pueden llevar fácilmente, incluso a los paganos, a creer en sus palabras». ¿De qué pruebas se trata?

A y B están de acuerdo en decir que el extático recibió varias heridas durante su peregrinación al más allá: tiene los pies desgarrados por las espinas y las zarzas de una landa que tuvo que atravesar; recibió una quemadura en el costado izquierdo, y los vapores fétidos del infierno le causaron dolores de cabeza. La interpretación que dan a estos hechos los clérigos es elocuente: A y B constatan que Godescalco tiene la piel de los pies que se despega, que sufre dolor de cabeza —cosa que se traduce en un derrame purulento que sale de la nariz y los oídos y que dura seis meses y más— y que no puede acostarse sobre el costado. Además, el protagonista de la historia tiene gran debilidad y carece de apetito. Dos veces más, los redactores vuelven a la noción de prueba. En un comentario bastante abundante, el autor de A nos comunica su parecer: «La resurrección de un muerto no es ni imposible ni nueva, y no tiene nada de extraordinario que el espíritu se vaya y regresé» (ire spiritum et rediré). ¿Por qué no habla de alma cuando hasta aquí ha empleado siempre este término? «Por lo que se refiere a la verdad y la dignidad de la visión,

poco importa, a mi entender —sigue diciendo—, que Godescalco la tuviese físicamente o cuando estaba raptado» (in corpore an extra corpus raptus), «pues fue raptado y eso es lo único que cuenta… En qué forma lo fue, es algo de lo que no hay que preocuparse demasiado». Curiosa forma de atajar las interrogantes y que sugiere que en Holstein, en aquella época, se debatía la cuestión, punto que B permite precisar.

B se aplica también a las pruebas de la veracidad de la aventura de Godescalco, señala que el hombre estuvo cinco semanas totalmente agotado, privado de sentido y de razón y sin poder alimentarse, pero una torpeza hace que nos preguntemos si realmente había regresado el alma. Porque el clérigo escribe esto: «Cuando el alma de este hombre regresó al cuerpo, estuvo cinco semanas agotado», pero instantes después, dice: «Al cabo de cinco semanas, el alma volvió a descender poco a poco a su cuerpo» (*anima paulatim corpori suo condescendens*). Pero lo más importante son las dos observaciones del narrador, cuyo alcance no podemos subestimar: «Y sin embargo es absolutamente inexplicable que se manifieste en el cuerpo (*in corpore appareat*) lo que sucedió en espíritu» (*in spiritu gestum*). Esta idea preocupa al clérigo, que vuelve a sacarla: «Aquí como en todas partes, la razón está oculta: ¿cómo pudo sentir físicamente lo que sufría en su alma?» (*quomodo in corpore senserit, quod in anima pertulit*). Ahí radica toda la cuestión, pero para plantearla hacía falta un espíritu crítico a quien la fe no impidiese razonar sanamente.

¿Cómo explicar que el cuerpo presente las marcas de los dolores sufridos por el espíritu o el alma, sin recurrir a Dios, a Satán, a la parapsicología o a las teorías psicosomáticas? ¿Cómo pueden haber visto algunos el espectáculo del más

allá con sus ojos físicos o no, con los ojos del corazón o del espíritu? En una palabra, ¿cómo salir del yugo de las tradiciones y las interpretaciones cristianas de las que nos da un excelente ejemplo la Visión de Thurkill?:

> Thurkill está dormido; se le aparece San Julián, lo despierta (*a sompno excitavit*) y dice: «Heme aquí tal como te había prometido. Es hora de partir». Cuando Thurkill se levantó, quiso vestirse para el viaje (*ad procinctum itineris*) pero Julián le dice: «Entretanto, tu cuerpo descansará tranquilamente en su lecho, pues sólo partirá conmigo tu alma. Para que no crean que tu cuerpo ha muerto, sin embargo, voy a dejar en él un aliento que indicará que está vivo».

¿No huele tal pasaje a fabricación, a copia, a transformación de datos indígenas en visión cristiana? El motivo del despertar no se tiene en pie…

4. El problema de las pruebas

En los lugares en los que las heridas del cuerpo sirven siempre de prueba formal de la veracidad de los fenómenos visionarios, éstas tienden a convertirse poco a poco en una constante de este tipo de relato.

Sin embargo, hay que distinguir aquí entre visiones y apariciones de muertos. Cuando un difunto visita a un vivo para darle a conocer su destino en la ultratumba, y cuando sufre en el purgatorio o en el infierno, deja casi siempre una prueba tangible de su paso. En la *Leyenda dorada*, Santiago de la Vorágine (1225-1298) refiere lo que sigue:

> Maese Silo, es decir, Pedro el Chantre, de París, recibe la visita de uno de sus estudiantes, muerto pocos días antes y que sufre las penas

> del infierno. El aparecido lleva una capa forrada de fuego. Deja caer una gota de sudor que atraviesa la mano de Silo (*manum perforavit*)[16].

Este motivo es frecuente en los relatos de apariciones de muertos, y por ejemplo lo encontramos en la *Relación de Reun* (siglo XIII)[17]. En los relatos de visiones, fenómeno inverso puesto que es el hombre el que, todo o parte, se traslada al otro mundo y no un difunto el que viene a este mundo, son raras las heridas. En las «visiones en sueño» (*visio in sompnis*) es asombroso ver las heridas citadas, puesto que no ha existido traslación. Una narración de este tipo está más cerca de las visitas llegadas del más allá o del infierno, como lo muestra el ejemplo siguiente:

> En el monasterio de la Trinidad, en Caen, había una monja que vivía ocultando ciertos pecados vergonzosos, y murió. Una compañera suya, cuando dormía en la habitación en la que había muerto la otra, tuvo un sueño en el que vio que la difunta ardía y era torturada por espíritus malignos. Una chispa le dio en el ojo, y eso la despertó. «Se confirmó que lo que había visto en pensamiento —dice Guiberto de Nogent— la había herido de verdad físicamente; el testimonio verídico de su herida vino a confirmar la autenticidad de la visión» (*beritati visionis verax congrueret testimonium laesionis*)[18].

Los clérigos, que obran «para mayor gloria de Dios», construyen una tradición edificante a partir de elementos preexistentes al cristianismo. Sin embargo, ¿cómo son posibles tales hechos?

De su viaje extático, Furseo vuelve con una quemadura en la mandíbula y en el hombro. En el monasterio de Fly, distri-

to de Beauvais, un monje recibió, durante una visión que tuvo en 1104, una piedra que un demonio le lanzó en todo el pecho; él siente un dolor tan intenso que «durante cuatro días tuvo angustias que lo condujeron casi a las puertas de la muerte»[19]. Una mañana de 1197, Rannveig, concubina de un sacerdote, tuvo una caída en su casa y estuvo sin conocimiento hasta la noche; una vez vuelve en sí, narra la visión que acaba de tener y, habiéndose herido cuando atravesaba los campos de lava del más allá, su cuerpo presenta huellas de las quemaduras[20]. Al salir de su éxtasis, que dura uno o dos días, Elisabeth Achler (1385-1420) suda sangre. También podemos relacionar con estos hechos el abatimiento y la inmensa debilidad de los visionarios cuando despiertan, que recuerda la de los chamanes al salir del trance, o bien la violencia del choque psicológico recibido. Adán de Kendal († 1223), abad cisterciense de Holmeculter, se vuelve loco de atar y muere inmediatamente después de haber tenido, en visiones, revelaciones de su destino en el otro mundo.

Si es raro que los clérigos refieran las heridas traídas de un viaje extático, hay para ello una excelente razón: el alma es incorpórea para los cristianos, y no puede ser marcada de ninguna forma. El éxtasis es un fenómeno espiritual y únicamente espiritual, quieren hacernos creer los clérigos, puesto que los testigos tienen ante sí el cuerpo en letargia. La reacción es exactamente la misma que la de los inquisidores frente a las brujas caídas en catalepsia. Así pues, el tema de las heridas infligidas al alma se inserta muy mal en el dogma, a menos que recurramos a la hipótesis que formula Orígenes, exégeta y teólogo nacido en Alejandría en el año 185 y muerto en Tiro en el año 254, en su tratado sobre la Resurrección: las almas son espirituales por naturaleza, pero, al salir de su cuerpo terrestre, toman otro cuerpo sutil, de forma totalmen-

te parecida al cuerpo grosero que abandonan y que para ellas es como una especie de forro o de estuche[21]. Orígenes, sin embargo, no habla en modo alguno de corporeidad de dicho cuerpo sutil, ni de envoltura carnal en tres dimensiones, mientras que su descripción se aplica maravillosamente bien al desdoblamiento.

Así pues, la presencia de los pocos testimonios disonantes que hemos citado nos incita a buscar quién tiene, en el Occidente medieval, el don de transportarse al más allá o de salir del cuerpo, pues es evidente que el punto esencial de la creencia cuya arqueología estamos efectuando es realmente la separación del «alma» y el cuerpo, para emplear la terminología cristiana; y del desdoblamiento, si nos atenernos a los datos paganos.

5. Visiones y sueños

Toda la literatura medieval está llena de sueños, y en ella se superponen datos autóctonos y tradiciones llegadas de Roma, Grecia y Oriente. Transmitidos por mil canales, entre ellos la Biblia (cuarenta y tres muestras) y el *Comentario del Sueño de Escipión*, de Macrobio (hacia 360-422), estos datos tienen un formidable eco. Su éxito en la literatura cristiana se debe a que se los considera manifestación de lo divino o revelación infernal. Si Satán envía los sueños falaces, Dios da los sueños veraces y proféticos, y Tertuliano, entre 210-213, habla de los demonios que dan sueños vanos, engañosos, turbadores, lúbricos e inmundos.

Sin embargo, es difícil distinguir los buenos sueños de los malos, y la desconfianza de la Iglesia se expresa ya en el año 314, en el primer concilio de Ancira, en el que se prohíbe la oniromancia. Además, los sueños calificados de ciertos son denominados «revelaciones» y tienden a convertirse en patrimonio de los eclesiásticos y, nobleza obliga, de los reyes.

No por ello dejan de soñar los paganos ni de defender su visión del mundo frente y contra todas las bulas, decretales, etc. Mientras el cuerpo de cristianos y paganos está dormido, se manifiestan otras funciones. No intentaremos dar de ellas una explicación psicológica; sería un anacronismo, pues los hombres de antaño razonaban en otros términos; por lo demás, la explicación suele ser límpida.

La distinción entre visiones y sueños es la de la cultura cristiana de la Edad Media, y el hombre, sea cual sea su religión, puede tener una visión extática mientras su cuerpo está sumido en el coma o la letargia, o bien simplemente cuando sueña. Si bien en el primer caso el alma abandona el cuerpo, no forzosamente lo hace en el segundo, puesto que los textos nos muestran que el durmiente puede recibir visitas de Dios, de santos, de parientes... Peter Dinzelbacher ha tratado, con éxito moderado, de sacar en claro lo que permite distinguir entre visión extática y visión en sueños[22]. Los únicos criterios pertinentes son la rigidez cadavérica y la insensibilidad total del extático, así como su apatía cuando su «alma» se reintegra al cuerpo. Fuera de eso, nos cuesta mucho trabajo llegar a una conclusión clara, y hay que servirse entonces de distintos conceptos cuya clave y denominador común es la revelación. Disponer de escritos que reflejan las mentalidades pre-cristianas permite clarificar las cosas.

El sueño, en todas las culturas, es el gran medio de comunicación con el más allá, con lo invisible, la cara oculta de las cosas. La práctica de la incubación nos lo revela: se pasaba la noche en un santuario a la espera de que el ocupante sobrenatural del lugar lo favoreciese a uno con un sueño profético. Por este medio se trataba de entrar en relación con las fuerzas superiores. Paganos y cristianos se entregaron por igual a esta práctica, pues el conocimiento del porvenir siempre

fue —y parece seguir siéndolo, véanse las revistas y las emisiones especializadas (¡Madame Soleil!)— una de las principales preocupaciones del hombre, como muestran claramente la mayoría de los rituales de brujería.

Volvamos al cristianismo y tomemos a un autor muy cristiano, Guiberto de Nogent (1055-1125), monje de Saint-Germer-de-Fly. Narra sus sueños y los de su madre, y dice de sí mismo: «El demonio introdujo frecuentemente en mis sueños imágenes de personas difuntas que se presentaban a mi pensamiento». ¿Puede calificarse eso de visión? No, pues es la mente (mens) la que es agitada por pensamientos, no hay transporte a otro lugar. Por el contrario, la madre de Guiberto «tuvo la siguiente visión. Le pareció que estaba en la iglesia de nuestra abadía». Guiberto utiliza oisio, pero, pocas líneas más adelante, habla de *somnium*. En el mismo capítulo de su Autobiografía, nos cuenta uno de sus sueños de niño: «Una noche, soné que me encontraba en una iglesia dedicada a Tu nombre [María]; a continuación me pareció que se me llevaban dos demonios...». El vocablo empleado esta vez es *visum*. Guiberto escribe también, a propósito de su madre: «Frecuentísimas visiones (*visiones*)... le permitían prever, con mucho tiempo de antelación, lo que tenía que suceder», pero se trata más bien de sueños proféticos.

Con ayuda de las dudas de Guiberto de Nogent, en las que creemos reconocer un reflejo de lenguaje corregido por su cultura cristiana, podemos precisar las cosas de la siguiente forma: la verdadera visión, la visión extática, implica el viaje al más allá, y, a partir de los Diálogos de Gregorio Magno se abre este campo, al sueño, y poco importa aquí la distinción entre sueño y catalepsia. El sueño, siempre según la interpretación cristiana, es peligroso: el alma no abandona el cuerpo, pero recibe imágenes por medio de lo que en aquella época

llaman *visio spiritualis*, aplicada a las cosas concretas, o *visio intellectualis* cuando se permanece en el ámbito de la abstracción. Los clérigos tenían dificultades para efectuar cualquier distinción en este punto. En el siglo x, Roberto de Mozat da fe de «haber tenido en sueños esta visión» (in sompnis visionem hanc vidisse)[23]. El sueño es sospechoso, de conformidad con el Eclesiastés (V, 6), que dice: «De la multitud de sueños, vienen en masa las vanidades». Comprendidos como acceso a Dios, los sueños pueden ser útiles, significativos, verdaderos, pero entonces tienen que emanar de la divinidad, salir por «la puerta de cuerno» (porta cornea) y no por la de marfil (*porta eburnea*), para emplear una imagen virgiliana (*Eneida* vi, 893 ss.). Los sueños «cortocircuitan al intermediario eclesiástico», dice Jacques Le Goff con precisión[24].

¿Qué piden, pues, los cristianos, para que la Iglesia haya instaurado por las buenas o por las malas su control sobre los sueños, lo cual se manifiesta en la edulcoración o la mutilación de los relatos que a ellos se refieren? Nos lo dice un himno atribuido a San Ambrosio. «¡Que retrocedan los sueños y los fantasmas de la noche!» El prólogo de la Visión de Thurkill contiene un largo pasaje que esclarece un poco el trasfondo de este debate: muchas personas ponen en duda las visiones, se burlan de los visionarios y los contradicen; «hay casi tantos burlones y escépticos como personas convencidas y crédulas».

6. Apariciones oníricas

En los sueños cristianos y paganos, el dato más frecuente es una aparición. San Martín se aparece a Sulpicio en el momento de su muerte. Pedro el Venerable recibe en sueños (*in somnis*) la visita de Guillermo, prior de Cluny, tras su asesinato (*De Miraculis* II, 25). Los ere-yentes destinados a un pr-

óximo martirio son visitados por un santo... Hagamos abstracción de toda connotación religiosa: ¿qué queda, sino que un individuo se aparece en sueños a otra persona? Que esté vivo o muerto no tiene ninguna importancia, pues cada cual tiene su respuesta a esta cuestión, y la respuesta depende de las convicciones religiosas. Aquí se habla de alma, allí se habla de espíritu, y más allá, del Doble. Creemos ver aquí una inversión del tema del éxtasis, del viaje del otro yo. Ya no estamos en la perspectiva de aquel que envía a su Doble a lo lejos —cosa que el normánico expresa mediante el vocablo *hamför*— o cuyo *alter ego* recobra su independencia y se va a realizar, por ejemplo, algo muy deseado; ¡no! de hecho, aquí nos encontramos al otro extremo de la cadena, en el punto de llegada, en el huésped forzado, cerca del fin que se ha fijado el Doble. Nuestra lectura, que se apoya en los testimonios no cristianos, permite ver que sería vano empeñarse en querer disociar visiones y apariciones oníricas, puesto que son dos aspectos de un mismo fenómeno. Al propio tiempo, percibimos mejor el trabajo de los clérigos, que, empleando las teorías de la Antigüedad clásica transmitidas por los Padres de la Iglesia, operan una reducción y una especialización: reducción del número y naturaleza de los personajes susceptibles de aparecer en sueños, y especialización del mundo monástico sobre este modo de percepción de lo divino.

Las criaturas que pueblan el mundo onírico, tomemos buena nota, son hombres y genios, dioses a veces y a menudo santos, lo que confirma que el sueño es propicio para la comunicación con el prójimo y con el mundo. Cuando conocemos, gracias sobre todo a los estudios de Régis Boyer, que en las mentalidades paganas germánicas y célticas —aunque este último campo de estudios se encuentra sin cultivar en muchos aspectos— el hombre sigue permanentemente en con-

tacto con la cara oculta de la realidad por mediación de su o sus Dobles, entonces las apariciones, las visiones y los sueños se transforman en pruebas de la realidad y no son fabulaciones dictadas por consideraciones éticas, didácticas o religiosas. El conjunto remite a la idea fundamental de otro yo y es de una homogeneidad notable, perceptible más allá de todo intento de aculturación.

Los hechos que acabamos de exponer no adquieren su pleno significado más que si se comparan a los de las tradiciones paganas que ahora vamos a abordar. Los fenómenos son fundamentalmente los mismos, poseen incluso un valor idéntico en ambas culturas; sólo difiere su interpretación. Así pues, las visiones, los viajes extáticos cristianos de la Edad Media occidental, no deben desarraigarse del suelo pagano que en parte las ha alimentado, error cometido hasta aquí con gran regularidad, hasta tal punto es verdad que resulta extremadamente difícil hacer total abstracción de la propia cultura y la propia religión. Si el alma pone en contacto al hombre con Dios, el Doble pone en contacto al pagano con el cosmos entero, incluido el más allá. Pero el otro mundo, según parece, no es el de los dioses; es el de los muertos, el de la ultratumba de donde viene todo conocimiento, reserva de todas las potencialidades de cada individuo y de cada familia.

Capítulo II
LOS EXTÁTICOS PAGANOS

No hay *a priori* ninguna razón para que el viaje extático esté reservado a los adeptos de una sola religión que, además, es importada y cuyo éxito se explica tan sólo porque concordaba en muchos puntos con las creencias indígenas. En el campo de los sueños, apariciones y visiones, el paralelismo entre la cultura pagana y la cristiana es asombroso. Como ya hemos dado muchos ejemplos en el capítulo consagrado al alma, así como en nuestro libro Fantasmas y aparecidos, seremos breves y sólo tendremos en cuenta los hechos más accesibles a todos.

1. El sueño

El sueño forma parte de la realidad cotidiana en el mundo pagano. Todo el mundo conoce la historia del rey Harald el Negro: nunca soñaba, y pidió consejo para remediar lo que todos tenían por enfermedad. En la *Saga de los Vikingos de Jómsborg*, redactada hacia 1200 pero cuya acción se desarrolla en los alrededores del año mil, la hija del rey Harald dice a Gorm que no se casará con él si no sueña. Por lo demás, varios textos dicen que nunca hay que despertar a una persona que se agita durante el sueño, sino dejarla «gozar» (*njóta*) de sus sueños. El antiguo islandés tiene un término para designar al hombre privado de esta facultad: *draumstolinn*, «a quien han quitado sus sueños», y dispone de dos palabras compuestas para calificar al individuo que sueña mucho:

draumamadr, formado de «sueño» (*draumr*) y «hombre» (*madr*), y *berdreymr* «de sueños claros». Destaquemos que esta facultad puede ser hereditaria, como se desprende de una observación de la Saga de los Hermanos jurados (cap. 5); en la que una tal Thorgeir afirma: «Veo claramente el porvenir en mis suenos; es una característica de familia»[1]. Las creencias recogidas por los etnólogos en la Alemania del Norte confirman la supervivencia de este rasgo.

En la mentalidad precristiana, el sueño permite la libre circulación de genios, espíritus y Dobles sin que la distancia represente ninguna traba. Se establece una comunicación inmediata entre personas alejadas, que a veces toma forma de semidiálogo. En la *Saga de los Hermanos jurados* (cap. 11), Thormod recibe en sueños la visita de Thorbjórg, una de sus antiguas amigas, que le dice: «Estás soñando, pero lo que se te aparecerá sucederá como si te apareciese en estado de vigilia». En la misma saga (cap. 26), Thormod, escaldo del rey Olaf el Santo (995-1030), se encuentra en apuros en un islote; no lejos de allí, un tal Grim sueña que un hombre lo visita y le dice: «Soy el rey Olaf Haraldsson y quiero que vayas a buscar a Thormod [...] y lo auxilies». Olaf interviene en la *Saga de Hallfred* (cap. 9 ss.); se aparece en sueños a Hallfred y le exige que vaya a unírsele, y en otra ocasión lo disuade de batirse en duelo; incluso después de muerto regresa para prodigar los consejos a su escaldo. No nos asombremos. El Doble no desaparece mientras el cadáver no está totalmente destruido, como mostrábamos ya al estudiar los fantasmas y los aparecidos.

Escuchemos, pues, lo que nos dicen los textos sobre los acontecimientos que sobrevienen a las personas dormidas. En muchos sueños, el durmiente cambia de lugar, aunque la distancia no supere unos pocos metros. Ahí tenemos a Glum,

que narra lo que ha soñado: «Salía de la granja, sin armas...»[2]. Ahí tenemos a Atli, que despierta y dice: «Me parecía que salía de la habitación...»[3]. En cuanto a Bódvar, dirige a su madre estas palabras: «Has tenido un sueño agitado, madre, ¿se te ha aparecido algo?». Thordis respondió: «Esta noche he dado una cabalgada de bruja por muchos lugares, y me he enterado con exactitud de las cosas que antes ignoraba»[4]. La locución «Cabalgada de bruja» traduce el normánico gandreiij palabra compuesta por el verbo rida, «cabalgar», y *gandr*, cuyo sentido no está claro, pues el vocablo puede significar «espíritu, demonio» y «bastón». Aquí, el compuesto indica que el Doble de Thordis salió de viaje mientras ella dormía, y sin duda no es demasiado atrevido afirmar que gandr puede designar el otro yo, pues éste, en último término, puede tomar cualquier forma, incluida la de bastón[5]. Constatamos de entrada el carácter indisociable del sueño y de las peregrinaciones nocturnas. Quienes ignoran que poseen un Doble —Glum, Atli, Bödvar— interpretan que lo que han visto es un sueño, pero aquellos que, como Thordis, tienen ese conocimiento, saben que no han soñado, sino que se han desdoblado.

Frecuentemente el sueño es profético y el durmiente percibe al Doble psíquico de otro en forma animal. Gunnar dice a Kolskegg: «Anteanoche tuve un sueño, y anoche también, y aunque no quiera proclamar quién ha cometido el homicidio, mis sueños me incitan a saber quién es. Anoche soñé que salía serpenteando de una granja una víbora y picaba mortalmente a Vesteinn. Y anteanoche soñé que salía corriendo de la misma granja un lobo y mordía mortalmente a Vesteinn. Y a nadie he contado mis sueños antes de ahora porque no quería que se realizasén»[6]. La serpiente y el lobo son de hecho los Dobles zoomorfos del asesino, que, preocu-

pado por el homicidio que se dispone a cometer, emite involuntariamente su otro yo.

Contrariamente a un Godescalco, que se desdobla mientras está sumido en coma y permanece totalmente insensible e inmóvil, el hombre sano se agita en el sueño cuando hace descubrimientos a través de los sueños. Examinemos detenidamente el siguiente paso de la *Saga de Havard del Fiordo de los Hielos*:

> Thorgrim, un hechicero, forma parte de la expedición que proyecta ir a Otradal a matar a Havard. De camino, le coge una repentina somnolencia y no puede seguir montado. Se duerme «tras haber extendido un manto sobre su cabeza» —aislamiento mágico—, y tiene un sueño agitado. Cuando vuelve en sí, tiene mucho calor y dice: «Acabo de estar en la granja [la de Havard] durante un momento, pero mi espíritu se ha desorientado tanto que he perdido la conciencia». Mientras tanto, en Otradal, por la noche, nadie puede dormir de tanto como se agita Atli mientras duerme. Lo despiertan, cosa muy rara en los textos, y cuando le preguntan si ha visto algo, responde: «Me parecía que salía de la dependencia, y veía lobos que corrían por el campo, procedentes del Sur, dieciocho en total» —es exactamente el número de los hombres conducidos por Thorgrim—, «con una zorra corriendo al frente. Era un animal tan astuto que nunca había visto nada igual [...]. Miraba por todas partes [...]. Sé que con toda certidumbre son espíritus humanos» (cap. 19-2 I).

Sumemos dos y dos. La zorra que guía la tropa es el otro yo zoomorfo de Thorgrim, y los lobos son los Dobles de sus compañeros. Sin embargo, la prueba de que Thorgrim ha dejado realmente «correr su *alter ego*» nos la proporciona su repentino sopor, pero no es este el caso de los otros, que han permanecido bien despiertos. En el estado actual de nuestros estudios, este detalle permanece sin explicación. Un apunte temporal permite precisar un poco más las cosas: Atli sueña en la noche, mientras que Thorgrim sueña al alba. Así pues, el doble de Atli le sale al encuentro, de ahí la somnolencia, y el encuentro de los *alter ego* precede por poco el enfrentamiento real.

No estará de más un segundo ejemplo para penetrar bien en el sentido de estos singulares relatos. Gunnar está en camino con sus hermanos. Lo vence el sueño y pide hacer un alto. Se sume entonces en una profunda somnolencia, se agita y quieren despertarlo, pero uno de los hermanos se opone. Al salir de su letargia, Gunnar dice: «He soñado que cabalgaba cerca de Knafaholar; allí me parecía ver muchos lobos y todos me atacaban». Poco después, cae en una emboscada en la que halla la muerte su hermano Hjört, como había revelado el sueño. Así pues, los lobos eran los Dobles de sus enemigos[7].

Con estos testimonios en los que los animales desempeñan un papel muy importante, hemos cruzado una etapa de la historia del Doble, y el vocablo empleado en las sagas antes citadas es *fylgja*, «el Doble psíquico» (cf. más adelante, cap. III). Dicho de otro modo, lo que tiene que ver *a priori* con el sueño no son sino los hechos de los que ha te-nido conocimiento el otro yo espiritual al evadirse del cuerpo. Pero ¿cómo se ha producido la evasión?

2. Razones de la partida del Doble

Fuera de los casos en los que el otro yo parte espontáneamente para llevar a cabo un deseo de su poseedor, un buen ejemplo mixto, pagano y cristiano, nos permite ampliar nuestro conocimiento.

Las *Sagas de los Obispos* (*Byskupasögur*), poco conocidas en nuestro país, tienen la ventaja de presentar en forma relativamente clara el choque de paganismo y cristianismo y las fusiones y amalgamas que de él se derivan. Así pues, estas sagas nos proporcionan mucha información sobre las mentalidades, pues tienen continuidad con las tradiciones locales y autóctonas. Digamos que sus informaciones son comparables a las de los textos que hablan de la catequización de los paganos de la alta Edad Media. En la *Saga del Sacerdote Gudmund Arason* puede leerse un pasaje asombroso y muy revelador de la técnica empleada por los clérigos: las medias palabras, pero éstas no alcanzan a enmascarar el Doble que interviene:

> «[...] y aquel otoño sucedió que Gudmund dijo la misa para un hombre inmovilizado en la cama, y le llevó las santas reliquias. Se acostó sobre el banco, junto al enfermo, y se durmió rezando sus oraciones, según les pareció a los allí presentes. Su diácono estaba acostado sobre el banco cerca de él, y el sacerdote Gudmund se derrumbó sobre él cuando se durmió. Cuando hubo estado echado un momento corto, el diácono dejó de sentir que estaba acostado sobre él. Pero vio que realmente seguía allí acostado, y también lo vieron otros. Eso duró un rato muy largo. Y cuando despertó Gudmund, el diácono preguntó por qué no lo sentía cuando descansa-

ba sobre su pecho, pero Gudmund no se lo quiso decir.

Aquel invierno, desde el oeste hasta los fiordos, corría el rumor de que al oeste, en Skalavik, un hombre llamado Snorri estaba embrujado por una giganta y que aquella mujer troll lo oprimía tanto que pensaba que no podría escapar nunca de ella. Y aquella misma noche de que acabamos de hablar —la del sábado al domingo—, Snorri se fue solo al servicio divino. El camino era muy largo. Lo ataca entonces la mujer troll, lo oprime y lo empuja hacia la montaña. Él ruega entonces a Gudmund que lo asista —si, como él cree, forma parte del consejo de Dios— y lo libre de aquella giganta. Y en aquel mismo momento le pareció que avanzaba hacia él una luz, y detrás venía un hombre con capa eclesiástica y con un hisopo en la mano con el que asperjaba a la giganta. Desapareció entonces la mujer troll como si se hundiese en el suelo. Y aquella luz lo siguió todo el camino hacia la granja, y le pareció reconocer que quien acompañaba a aquella luz era el sacerdote Gudmund Arason.

Pues bien, resultó que el momento en que Gudmund se apareció a Snorri era el mismo que aquel en que el diácono había sentido que no pesaba nada.»[8]

Sólo una interpretación se impone: el Doble de Gudmund dormido responde a la llamada de auxilio de Snorri, y el signo exterior del desdoblamiento del sacerdote es el hecho de que ya no pese nada. Gudmund se niega a dar explicaciones a su diácono, pero eso tal vez no sea más que una forma típi-

camente clerical de emplear una creencia pagana sin decirlo. Tendremos en cuenta sobre todo que el pensamiento (*hugr*) de Snorri llega hasta Gudmund —la comunicación es instantánea—, cuyo otro yo se materializa inmediatamente allí donde es deseada su presencia. Esta comunicación inmediata prueba que todos los Dobles están relacionados unos con otros en lo invisible.

3. Los profesionales del éxtasis

No todos los hombres saben que poseen un segundo yo, y no todos dominan la técnica que permite liberarlo a voluntad. Si bien el sueño y la enfermedad que acarrean coma o catalepsia permiten que el Doble abandone el cuerpo y vague a su antojo, por propia inclinación o en respuesta a una petición, también existen individuos cuya función es, precisamente, cumplir las misiones que les impone una persona o la comunidad, gracias a su *alter ego*. Estos personajes son profesionales del éxtasis: saben romper los lazos que unen el cuerpo al Doble, pueden «saltar fuera de su piel» (*springa af barmi*) o «de su espíritu» (*springa af moedi*), dicen las sagas normánicas. Tomemos un ejemplo:

> En la *Saga de los Jefes del Vale del Lago* (cap. 12) se narra que, habiendo perdido Ingimund su amuleto, pide a tres lapones (*finnar*) que se lo encuentren. «Ingimund mandó a buscar a los lapones, y los trajo del norte, tres en total. Dijo que quería hacer un trato con ellos. "Quiero daros mantequilla y estaño, y vosotros viajaréis para mí a Islandia para buscar mi amuleto y decirme la naturaleza de aquel país". Respondieron ellos: "Esa misión es peligrosa para los jóvenes suomis, pero, puesto que tú nos urges a ello, queremos tratar de hacerlo. Ahora tenemos que

> recluirnos completamente solos en una casa, y que nadie pronuncie nuestro nombre", y así se hizo. Cuando hubieron transcurrido tres noches, Ingimund fue a verlos. Se levantaron entonces, suspiraron profundamente y dijeron: "Los jóvenes suomis han tenido dificultades, y hemos tenido mucho trabajo; sin embargo, hemos regresado con tales signos que, con nuestra relación, reconocerás el país si vas allí. Pero hemos tenido grandes dificultades para buscar el amuleto"...».

Describen el viaje que han emprendido sus Dobles mientras sus cuerpos estaban al abrigo de la casa.

Aquí, la emisión del otro yo es cosa de magos lapones o fineses (suomis), pues en la Edad Media aquellas tierras septentrionales tenían fama por sus magos, que los cristianos llaman brujos. Hay que destacar los siguientes detalles del relato:

1. los lapones se aíslan;
2. prohíben que les hablen;
3. suspiran profundamente cuando vuelven en sí.

Los dos primeros puntos corresponden a detalles prácticos: cuando el Doble está ausente, el cuerpo es extremadamente vulnerable y sobre todo no hay que moverlo ni tocarlo, cosa que acarrearía la muerte. El profundo suspiro es el signo tangible de la reintegración del otro yo en el cuerpo. ¡Completemos la información! Cuando el Doble quiere partir, el hombre es presa de somnolencia; incluso aquí y allá se dice que bosteza; pues bien, este acto siempre ha sido la prueba de la partida del *alter ego* para aquellos que conocen

las tradiciones antiguas. Recordemos que una fábula de Esopo cuenta lo que sigue:

> Un pillo desea apropiarse de las hermosas ropas de un hostalero, de modo que va a sentarse a su lado, en un banco, y de pronto empieza a bostezar. El posadero pregunta por qué lo hace, y el otro le explica que, tras bostezar tres veces, se transforma en lobo, y, dicho esto, bosteza por segunda vez…

Esopo, que vivió entre el siglo VII y el VI antes de nuestra era, emplea aquí sin duda de forma paródica una creencia bien viva en su época; ahora bien, ¿qué dice esta creencia? ¡Que la metamorfosis en lobo, esto es, la salida del otro yo zoomorfo, va precedida de bostezos! El paralelo es sorprendente.

El bostezo es un motivo recurrente y, por lo tanto, significativo. En el *Dicho de Hauk Hálbrók* se ve a una maga (*heiðr*) palpar bostezando el cuerpo de los consultantes para descubrir en él las futuras heridas: probablemente su otro yo se ha proyectado al más allá y transmite al cuerpo la información recogida[9]. En la *Saga de los Feroyanos* (cap. 41), cuando Thrand termina su sesión de magia —su Doble se ha ido a buscar al otro mundo las personas asesinadas por Thorgrim y sus hijos, y los hace aparecer—, se dice: «Se levantó de la silla y lanzó un profundo suspiro»; y al comienzo de la sesión, «pidió que no le hablasen»[10].

Antaño se creía que bostezar permitía que el alma levantase el vuelo y los espíritus malignos tomasen posesión de nuestro cuerpo, por eso se santiguaban cuando alguien bostezaba. También decían de quien bostezaba frecuentemente: «Está embrujado». Si quien bosteza es un enfermo, se sabe que está condenado, pues exhala el alma…

La *Historia de Noruega*, una crónica del siglo XII, consagra a los profesionales del éxtasis todo un capítulo titulado «Los fineses» (de *Finnis*), es decir, los suomis, pueblo de Laponia, para ilustrar su carácter de paganos y magos. Mucha atención a los detalles del texto que resumimos:

> Los lapones veneran un espíritu inmundo denominado gandus —es el normánico *gandr*—, gracias al cual hacen profecías y son capaces de ver cosas alejadas —en el espacio y en el tiempo — y de descubrir tesoros ocultos. Un cristiano que comercia con ellos está comiendo en su casa cuando de pronto expira la anfitriona. Sin mostrar ni desconcierto ni aflicción, los compañeros de la muerta le explican que ésta ha sido víctima de un gandus hostil y que van a devolverla a la vida. Uno de ellos es mago (*magus*). Extiende una sábana en el suelo, se instala encima para pronunciar hechizos sacrílegos, levanta en sus manos un vaso en el que hay imágenes de ballena, de ciervo (=reno), una barquita con sus remos, pequeños esquíes con sus correas, «vehículo que emplea el diabólico *gandus* en la nieve alta, en las pendientes montañosas y en las ciénagas profundas». Comienza entonces el mago sus hechizos «cantando y dando brincos, se derrumba luego sobre el suelo, negro como un etíope (=un negro), espumeando por la boca como un frenético y, con el vientre desgarrado, entrega el espíritu con un gran rugido».
>
> Las demás personas piden entonces consejo a otro experto en artes mágicas, que hace lo mismo que el anterior, pero con éxito. La dueña de

> la casa volvió a la vida, así como el mago difunto, que cuenta que habiendo su *gandus* tomado forma de ballena (*in cetinam effigiem*), se encontró con un *gandus* enemigo metamorfoseado en estacas aceradas, sujetas al fondo del mar, y que le habían abierto el vientre[11].

Todo el mundo ha reconocido a un chamán en acción, pero lo más interesante es ver que, partido a buscar a la muerta en el más allá, se transforma en ballena, y que la herida del cetáceo aparece en su cuerpo. El texto dice exactamente: *praeruptus ventrem*, lo cual se opone a la intención del narrador, que quiere hacernos creer que el *gandus* es un espíritu maligno al servicio de los magos. Este gandus es problemático: puede significar «bastón», así como «magia», e incluso «lobo», y ninguna de las etimologías propuestas hasta hoy es satisfactoria. De modo que cada vez se tiende más a admitir que el vocablo no es de origen indoeuropeo, sino procedente de las etnias antiguas —¿los curópidos?— a quienes los indoeuropeos sumergieron en dos grandes oleadas. Este «espíritu inmundo» del que habla la Historia Norwegiae tiene todos los rasgos del Doble físico (*hamr*) que las personas expertas en las artes ocultas saben expedir a distancia. Tomemos el ejemplo de Thordis de Lónguness. Una noche, ésta tiene un sueño particularmente agitado; al despertar, dice: «Esta noche he hecho correr mi *gandr* por muchos lugares, y ahora he adquirido el conocimiento de cosas que yo ignoraba antes»[12].

Y si bien, en el ejemplo sacado de la *Historia Norwegiae*, todavía está presente el viaje al más allá —los objetos contenidos en la copa corresponden a los distintos modos de locomoción que el *alter ego* del mago puede verse llevado a utili-

zar—, muy pronto desaparece de las narraciones. Hacia 1555, Olaus Magnus nos confía esto:

> «Cuando alguien quiere saber dónde se encuentran sus amigos o sus enemigos, aunque diste de ellos cinco leguas o incluso mil, le pide a un lapón o a un finés experto en esta arte [la magia] que le informe al respecto, y le ofrece una prenda de lino o un arco. Acompañado solamente de su mujer, el mago acude a su vivienda (es decir, se aísla) y golpea con un martillo una rana o una serpiente de bronce puesta sobre un yunque de la forma prescrita, y balancea el martillo en todos los sentidos murmurando fórmulas mágicas. Cae rápidamente en éxtasis y al cabo de poco está yaciendo como muerto. Durante este tiempo, la mujer, que lo acompaña, vigila muy atentamente que no lo toque ningún otro ser viviente, ni siquiera una mosca o un mosquito. Por la fuerza del hechizo, el espíritu de este hombre es llevado por el diablo (sic) y, como prueba de que ha cumplido su trabajo y transmitido su mensaje, trae de su viaje a lo lejos un anillo o un cuchillo que entrega a su "cliente", a quien proporciona también las informaciones pedidas».[13]

A partir del siglo XVI hay testimonios concordantes y numerosos que confirman los principales rasgos de los relatos que acabamos de leer. En 1697, a propósito del lapón Jacob Smaosvend, encargado de una «misión de información» por parte de Johannes Dolling, de Lubeck, incluso se precisa que el éxtasis se produce después de que este hombre ha danzado en círculo durante un momento[14]. Una obra impresa en Leipzig en 1704, y cuyo título puede traducirse por *El Lutin*

(duende) *proteiforme*, tiene un capítulo titulado: «Sobre los nordbot-nios, excelentes necromantes», en el que leemos:

> «Los pueblos de Nortbotnia, así como los de Laponia y Finlandia, son los mejores necromantes (magos, brujos) y tienen la misma apariencia que los que habitan en Bjarmia (=Carelia) y viven bajo el polo y adoptan a voluntad cualquier forma y apariencia» —alusión al desdoblamiento —. "Cuando se les da una camisa de lino u otra prenda del mismo tejido, o una parcela de tierra, pueden enterarse para uno de lo que hacen los amigos y los enemigos en países muy lejanos y ajenos a aquellos lugares"».[15]

Lo que depende de un carisma o de la voluntad divina en los visionarios cristianos es fruto de una ciencia en los magos lapones, así como de predestinación, conviene subrayarlo. En todos los casos, la *conditio sine qua non* del viaje a distancia es la letargia, el coma del cuerpo. Por una parte, es resultado de una enfermedad grave o de la ascesis; por otra, es resultado de un trance obtenido mediante el canto, la danza y cierta música ritmada, pero esto se aplica exclusivamente a los personajes que los textos llaman lapones y fineses.

Las tradiciones paganas y las cristianas tienen una misma fuente, y cada una, a su manera, esclarece la historia del Doble. Los fenómenos son siempre los mismos —suenos, trances, letargia, coma— y estudiar las unas sin tener en cuenta los otros no puede permitir que las investigaciones desemboquen en conclusiones. Antes de abordar el universo de las metamorfosis del Doble, leamos la reseña de un hecho presentado como histórico.

4. Recreación textual

Leopold de Gerlach (1790-1861), teniente general y ayudante de campo de Federico Guillermo IV (1795-1861), contó la siguiente historia a Franz Wallner, que la consignó en sus *Memorias* (*Aus meinem Leben*). Muestra admirablemente la persistencia de las creencias y su vitalidad cuando no están separadas de la realidad. Además, la veracidad de los hechos no puede ponerse en duda, y su conformidad con las narraciones varios siglos anteriores —sin que pueda observarse ningún vínculo genético— nos hacen entrar de lleno en la vida cotidiana de los hombres de antaño.

> «El arzobispo de Upsala hizo un viaje a Alemania y se detuvo en nuestra corte real, donde tuvo el honor de ser invitado a su mesa por Su Majestad. La conversación derivó pronto sobre las desmesuradas supersticiones que todavía reinaban en Laponia, donde la creencia en los magos y en los poderes ocultos transmisibles por herencia estaba muy arraigada en muchas familias en aquel momento. El propio obispo había sido enviado a aquellos lugares, hace de aquello varios años, al frente de una comisión informativa para estudiar la irreligiosidad desbocada y para extirparla seriamente. Iba acompañado, en aquella misión, por un médico y por un alto funcionario. El arzobispo dijo:
>
> A causa de la falta de medios de comunicación, nuestro viaje fue tan largo como difícil. Sólo nosotros estábamos informados de su objeto. Ocultándolo en un profundo secreto, nos alojamos en casa de un hombre rico y hospitalario que tenía la siniestra fama de saber dominar la magia negra. Para asombro nuestro, nada en su

apariencia ni en su manera de vivir justificaba aquella fama. Con la hospitalidad habitual de los lapones, nuestro anfitrión, hombre acaudalado de apariencia abierta, nos dio las mejores habitaciones y movilizó todo el contenido de la cocina y de la bodega para honrarnos. Nos quedamos atónitos, pero nadie, ni siquiera nuestro anfitrión, mantenía en el secreto que Peter Lárdal, que ese era su nombre, poseía poderes sobrenaturales e incluso era lisa y llanamente un mago. Al cabo de tres días, cuando estábamos juntos tomando confortablemente el desayuno, pretextando curiosidad, derivé la conversación a este tema y le pregunté a Lárdal si no lo molestaba aquella fama. Sonrió delicadamente.

—Mi señor arzobispo —dijo— ¿para qué querer disimular el objeto de su pregunta? Usted y estos caballeros están aquí exclusivamente para encontrar las razones de esta fama e imputarme la responsabilidad.

—Pues bien —respondí enérgicamente—, dado que usted lo sabe ya, sí, estamos aquí para destruir esta superstición y poner fin a esas insensateces.

—Puede pensar usted de ello lo que quiera, pero, monseñor, ¡no es ninguna insensatez! —dijo Lárdal moviendo ligeramente la cabeza.

—¿Qué quiere usted decir? —respondí severamente.

—Quiero ayudarle a comprender esta creencia. Mi alma, mi espíritu, sea cual sea el nombre que usted le da, va a abandonar mi cuerpo ante

sus ojos y acudirá a un lugar que usted determinará. De regreso, le proporcionaré las pruebas de que mi alma, al servicio de usted, ha acudido al lugar que se le ha indicado. ¿Quiere usted tener la certeza?

Se apoderaron de mí los sentimientos más contradictorios —prosiguió el arzobispo—. Tenía miedo, pues tenía conciencia de colaborar en un juego sacrílego, y dentro de mí se oponían el deseo de desenmascarar un posible engaño y revelarlo, y el violento deseo de ver cómo podía cumplir su palabra aquel hombre. Ganó la curiosidad, herencia de todos los hijos de Eva. Acepté y encargué a Lárdal que enviase su alma a mi casa para decirme qué hacía en aquel momento mi esposa y para que me proporcionase la prueba de su presencia en aquel lugar. Ni que decir tiene que mis compañeros ardían de una curiosidad todavía mayor que la mía y estaban totalmente de acuerdo conmigo.

—¡Entendido, señores! —dijo Lárdal—. Concédanme un cuarto de hora para mis preparativos.

Apenas transcurrido este tiempo, volvió a aparecer nuestro anfitrión llevando en la mano una sartén llena de hierbas secas.

—Señores —dijo—, voy a prender fuego a estas hierbas y a inhalar sus vapores. Guárdense mucho de tratar de reanimarme o de tocarme cuando esté en ese estado. Si lo consiguiesen, me provocarían ustedes inevitablemente la muerte, porque, dentro de unos minutos, mi espíritu abandonará mi cuerpo, que presentará todos los sín-

tomas del óbito. Pasada una hora, mi cuerpo se reanimará por sí solo y les dará las noticias de su tierra.

Tras un silencio inquietante durante el que ninguno de nosotros supo qué replicar, el mago encendió las hierbas y puso la cabeza encima de aquel vapor narcótico y nauseabundo.

Al cabo de pocos minutos, su rostro tenía la palidez de la muerte, su cuerpo se derrumbó sobre el sillón tras haberse agitado con unos cuantos sobresaltos, y quedó inmóvil, parecido en todo al de un difunto.

—¡Dios mío! —exclamó el médico, alarmado— creo que se ha envenenado. ¡Va a morir de verdad si no se le socorre de inmediato!

Tuve que retenerlo por la fuerza antes de que hiciese lo que decía y se lanzase sobre aquel hombre inconsciente.

—¿Ha olvidado usted que el desdichado nos ha conjurado a no tocar su cuerpo si no queremos matarlo con certeza? Puesto que le hemos autorizado, a nuestro pesar, a entregarse a esta inquietante experiencia, debemos esperar que tenga éxito.

Al cabo de una hora de tensión que nos cortaba el aliento y que se nos hizo interminable, volvieron los colores, lenta pero visiblemente, a las mejillas de aquel hombre inanimado, y se levantó el pecho con violentos golpes que, poco a poco, se transformaron en respiración regular. Poco después, Lárdal se volvió hacia mí y me dijo:

—En este instante, su mujer está en la cocina.

—¡Claro! —replicó el médico sonriendo—, a esta hora, ¿sabe usted? en todas nuestras casas, ¡las mujeres están en la cocina!

Sin dignarse responder a aquella objeción incrédula, Lárdal me describió detallada y concienzudamente mi casa y mi cocina, donde, que yo supiese, no podía haber entrado nunca.

—Para demostrarle que he ido allí verdaderamente —dijo al concluir su relato—, he ocultado el anillo de boda de su esposa en el fondo de la cesta del carbón, pues se lo había sacado para preparar un plato.

Inmediatamente escribí una nota a mi casa, era el 28 de mayo, y le pregunté a mi mujer qué había estado haciendo a las once de aquel día; le pedí que buscase bien en su memoria y me hiciese una descripción detallada. Quince días más tarde —la carta tardó todo ese tiempo debido a las malas vías de comunicación—, mi mujer me respondió que el 28 de mayo, a la citada hora, estuvo confeccionando un plato a base de harina, que nunca olvidaría aquel día porque había perdido el anillo nupcial que llevaba en el dedo poco antes y que no había podido encontrarlo por más que había buscado. Le parecía que se lo había robado un hombre que había aparecido fugazmente en la cocina vestido de lapón rico, pero que se había alejado sin decir palabra cuando ella le había preguntado qué deseaba. Más tarde, se encontró el anillo en la cocina del arzobispo, en la cesta del carbón.»[16]

El texto no precisa comentarios. Adviértase cómo se provoca el éxtasis y las recomendaciones de Peter Lárdal, el hecho de que la mujer lo hubiese percibido, o más bien a su Doble, fugitivamente, lo que no deja de recordar un fenómeno que los anglosajones designan con el término *fetch*. Examinando detenidamente los relatos de viajeros, pueden encontrarse otros ejemplos igualmente explícitos. Así cuenta Johann Frischius la siguiente anécdota, según la *Historia Norwegiae* de Braskius:

> «Un pescador de Lubeck hablaba una vez de magia con un lapón de Bergen (Noruega), y éste se jactaba de poder enviar su espíritu a países lejanos y traer noticias de allí. De modo que, para ponerlo a prueba, el lubequés le pidió que le dijese qué estaba haciendo en aquel momento en Lubeck su mujer. El lapón se preparó enseguida para el viaje y, unas horas más tarde, dijo que había estado en Lubeck, en casa de la mujer del pescador y que había traído un cuchillo como prueba; añadió que su mujer había cortado pan con él, y que lo había metido en una garrafa de vino para preparar la comida de bodas de un pariente cercano suyo. También describió las ropas del prometido y su aspecto, los de la prometida y de los invitados, de modo que el pescador quedó consternado. Más tarde, todo resultó ser exacto. Entretanto, el lapón estaba tendido sobre el suelo, como muerto.»

Al término de este capítulo, en el que hemos presentado algunos ejemplos —fácilmente podríamos multiplicarlos— de una civilización en la que el Doble es bien conocido y tiene derecho de ciudadanía, disponemos de una importante suma

de informaciones que van a permitirnos comprender fenómenos que, conforme a la interpretación clerical, que es la de la Edad Media, caen en el ámbito de la brujería; vamos a proponer otra lectura para ellos, es decir, vamos a reexaminar los hechos a la luz de las tradiciones paralelas que acabamos de exponer. Antes, será necesario presentar brevemente la concepción pagana del alma, que da la clave de la comprensión del Doble.

Capítulo III
UNA SINGULAR CONCEPCIÓN DEL ALMA

Una vez que se ha tomado conciencia del carácter insólito de los viajes extáticos, es inevitable preguntarse sobre el universo mental que forma el humus en el que están arraigados, y en este punto nos es de gran ayuda la literatura de los antiguos escandinavos.

Ésta nos enseña que los germánicos del Norte no tenían del alma una idea conforme a nuestros hábitos de pensamiento; prueba de ello es que *sál*, o *sála*, «alma», es un préstamo relativamente tardío del antiguo anglosajón. Aquella cultura pensó de otra forma el principio espiritual que nosotros llamamos «alma», y un estudio atento de los léxicos de las demás hablas germánicas antiguas (gótico, inglés antiguo, sajón antiguo) nos revela cierta unidad de pensamiento en aquellos pueblos. Desdichadamente, fuera del normánico, no subsisten más que vocablos aislados cuyo sentido apenas puede penetrarse. Así pues, partiremos de los datos más claros.

En aquella época, hay al menos tres vocablos que designan lo que los cristianos llaman alma, sin que el semantismo de los conceptos se recubra con exactitud[1]; son *fylgja, hamr* y *hugr*. Los examinaremos, y luego buscaremos si existen analogías en otras culturas medievales, lo que nos conducirá a

mostrar que las epifanías del alma no están forzosamente ligadas a una forma humana.

1. Fylgja

Fylgja, literalmente «la Seguidora», es el Doble espiritual del individuo. Se presenta como genio tutelar vinculado a un hombre o a una familia. Una persona puede poseer varias *fylgjur*, y en la Edad Media se consideraba que, cuantas más tenía alguien, más fuerte era. Cuando la *fylgja* o las *fylgjur* se enfrentan a un enemigo, provocan en él bostezos y somnolencia irreprimibles. Ilustremos este punto con un pasaje de la *Saga de Niall el Quemado* (cap. 12): «Entonces tomó la palabra Svann entre bostezos; he aquí que nos están atacando los espíritus tutelares (*fylgjur*) de Osvif», dijo.

El Doble espiritual, en efecto, puede abandonar a su poseedor cuando éste se duerme. «Los dos Thorgeir entraron en un bosque —dice la misma saga (cap. 69)—. Allí fueron presas de un gran sueño y no pudieron hacer otra cosa que dormir». Los dos hombres han partido en expedición contra Gunnar; pues bien, «aquella noche, Njall estaba en Thorolfsfell y no podía dormir», dice la saga. Cuando le preguntan qué lo agita, responde: «Me pasan muchas cosas ante los ojos; veo muchas feroces *fylgjur* de los enemigos de Gunnar». Se trata, por supuesto, de las de los dos Thorgeir y sus hombres.

La *fylgja*, Doble psíquico con funciones tutelares, está estrechamente ligada a la esfera del destino en las mentalidades escandinavas. Un texto muy hermoso, la *Saga de Gisli Sursson*, escrita hacia 1250-1260 pero que refiere hechos que se desarrollan entre 960 y 977, muestra a un proscrito, Gisli, perseguido en sus sueños por dos mujeres, una buena, y otra mala y que no le predice más que males, quiere frotarle sangre y aparece cada vez más a menudo. Estas mujeres, no lo

dudemos, son dos *alter ego*: la buena dama es el de Gisli, mientras que la mujer maligna es el de un enemigo suyo. Poco antes de su muerte, Gisli tiene dos sueños. La buena dama lo lleva sobre un caballo gris —animal psicopompo cuyo color indica el carácter sobrenatural y fatídico— hasta una gran casa y le dice: «Aquí es adonde vendrás cuando mueras» (cap. 30). Y esto es lo que hace la mala mujer del sueño: «Me sujetaba a la cabeza un bonete que goteaba sangre, tras haberme lavado la cabeza en la sangre, y me aspergía todo entero con ella» (cap. 33). La mención del bonete, objeto relacionado con la temática del más allá, refuerza el carácter ineluctable del destino funesto que espera a Gisli.

La *fylgja* tiene por misión principal el proteger a aquel a quien acompaña, pero no siempre es inmediatamente reconocible:

> An tuvo un sueño agitado. Lo despertaron y le preguntaron qué había soñado: Respondió: «Ha venido a verme una mujer repugnante que tiraba de mí hacia el borde de la cama. Tenía un gran cuchillo en una mano y una artesa en la otra. Me hundía el cuchillo en el pecho y me abría el vientre, y me sacaba las entrañas»
>
> Poco después, An es herido gravemente en el vientre. Lo dan por muerto y, cuando lo están velando, se incorpora de repente y dice: «He soñado en aquella misma mujer de antes, y me parecía [...] que me volvía a poner las entrañas en su lugar y yo me sentía bien con este cambio»[2].

Esta dificultad de identificar la *fylgja* con precisión se debe también a las propias vacilaciones de los autores de la Edad Media y a sus inconsecuencias. Parece que algunos se imagi-

naron que la *fylgja* era corporal, como en el siguiente pasaje de la *Saga de Thorstein el del Pie de Buey*:

> Thorstein, niño cuidado por un campesino de baja condición, entra un día en la noble casa en la que nació de un adulterio, tras lo cual fue abandonado; entra corriendo en la sala donde está su abuelo materno, se cae y oye que su pariente rompe a reír. Le pregunta el motivo de la risa, y oye: «Cuando has entrado en la sala, venía detrás de ti un osezno blanco, y te ha adelantado en la carrera; pero, al verme, se ha detenido. Pero tu seguías tu camino y has tropezado con él. Estoy convencido de que no eres hijo de Krumm y Thorbrunn, tú debes tener antepasados más poderosos»[3].

El otro yo que precede al visitante, sea amigo o enemigo, es una creencia que todavía existe en Escandinavia actualmente. Sin embargo, para mostrar cuán delicado es distinguir entre los dos Dobles, *hamr* y *fylgja*, tomemos un ejemplo de los lapones suecos: éstos creen que, desde la cuna hasta la tumba, un espíritu acompaña al hombre y, en determinadas circunstancias, puede tomar forma y mostrarse a manera de *alter ego* o en la forma de un pariente próximo. Este espíritu es llamado *hambel*, término en el que se reconocerá la deformación del normánico *hamr*, y está estrechamente emparentado con los espíritus guardianes que los escandinavos llaman *vålnad* o *vård* (nor. *vörðr*, «guardián»), y también *vardøvl* y *valdøjer* (Noruega)[4]. Pues bien, este «espíritu» posee los rasgos esenciales de la *fylgja*, el Doble psíquico: posee su función tutelar, su independencia, pero está dotado de cierta corporeidad en los documentos más recientes:

> «Nunca se ve aquello que llaman *vardøgel* o *valdøjer* pero a menudo se lo oye. Se lo reconoce por el ruido de sus pasos detrás de la puerta o porque coge la manilla de la puerta justo antes de que entre la persona real. Ese es el signo seguro del regreso de un individuo que ha estado largo tiempo ausente de su casa. Cuando parte alguien, hay que abrir la puerta trasera para que pueda salir el *vardøgel* y seguirlo, a actuar así cuando abandona la casa un extraño. Quien no cierra la puerta tras de sí. Solamente hay que hacerlo camino. Abrir la puerta trasera al que parte se llama *se ud*, con los ojos».[5]

Parece que en la *fylgja* predomina el carácter animal del Doble, mientras que *hamr*, inglés antiguo *hama*, no es forzosamente teriomorfo. *Hamr* y *fylgja* están vinculados al sueño, al trance, y pueden partir a lo lejos. El primero puede actuar físicamente, mientras que eso es aparentemente imposible para el segundo. Un detalle suplementario: la *fylgja* se despide del hombre poco antes de su muerte, mientras que *hamr* permanece sujeto al cuerpo hasta su total destrucción y, por lo tanto, en este sentido, está emparentado al alma ósea del chamanismo.

2. Hamr

Para el Doble físico, *hamr*, las cosas son tal vez un poco más límpidas, pues los ejemplos que nos ofrecen los textos son numerosos y elocuentes.

Desde el nacimiento, algunos individuos poseen la facultad de desdoblarse, y reciben el nombre de *hamrammr*, «de Doble poderoso», o *eigi einhamr*, «que no tiene únicamente un Doble». El desdoblamiento recibe diversos nombres, prueba, si falta hacía, de que está bien anclado en las menta-

lidades en esta época, pues el lenguaje siempre es un buen reflejo de las creencias. Encontramos *vixla hömum*, «cambiar de forma»; *skipta hömum*, que tiene el mismo sentido, y el verbo *hamask*, que indica que el sujeto del desdoblamiento es a la vez activo y pasivo. Se encuentra también *hamhleypa*, cuyo significado es poco más o menos: «introducirse en su Doble», o también «dejar correr su Doble», sinónimo de la locución *springa af harmi*, literalmente «salir de sí, de su piel».

Cuando el otro yo viaja, corre peligros, particularmente el de no poder reintegrarse al cuerpo, cosa que sucede si éste es molestado o si se dirige la palabra a la persona temporalmente abandonada por su *alter ego*. La prueba irrefutable de la corporeidad de este Doble la da un detalle: lo que le acontece se encuentra también en el cuerpo de su poseedor cuando se ha reintegrado a él. Tomemos un ejemplo:

> «Dufthak tenía muy marcada la facultad de desdoblarse, igual que Storolf, hijo de Hoeng, que vivía en Hvall. Tuvieron diferencias sobre una cuestión de pastos. Una tarde, hacia la puesta del sol, un hombre dotado de segunda vista vio que salía un gran oso de Hvall y un toro de Dufthaksholt. Se encontraron en Storolfsvellir, entablaron furiosamente el combate, y venció el oso. A la mañana siguiente, vieron que el pequeño valle en el que se habían enfrentado era como si la tierra estuviese volteada. El lugar se llama ahora Öldugröf. En cuanto a Dufthak y Storolf, estaban heridos los dos».[6]

Los Dobles zoomorfos de los dos hombres se enfrentaron. Aunque sólo un hombre dotado de clarividencia puede percibir los *alter egos*, éstos son realmente corpóreos, puesto que

el pequeño valle muestra las huellas del combate y las envolturas carnales de los protagonistas ofrecen a la vista de todos marcas de heridas. Este pasaje recuerda muchísimo las tradiciones más recientes sobre los Taltós, los chamanes húngaros, que luchan entre sí tres veces al año, o una vez cada siete años, en forma de caballo, toro o llama.[7]

El *Libro de la colonización de Islandia*, una de cuyas redacciones se debe a Sturla Thordarson (1214-1284) y lleva su nombre: *Sturlubók*, «Libro de Sturla» (= S), presenta numerosos personajes que tienen el poder de desdoblarse, por ejemplo Thorarinn Korni, Kveld-Ulf, abuelo del célebre Egill Skallagrimsson, Thorkell Farsek, etc. Por otra parte, las sagas islandesas de las familias, obras a medio camino entre la crónica y el romance, citan a muchos individuos que saben liberar su Doble. El lector encontrará ejemplos en las obras de Régis Boyer y en nuestra *Fantasmas y aparecidos*.

3. Hugr

Hay que decir unas palabras sobre el tercer componente del alma, *hugr*, que corresponde aproximadamente al latino *animus* y *spiritus*. «Se trata [...] de una especie de principio activo universal —dice Régis Boyer—, o sea más o menos independiente de los individuos, pero que llegado el caso puede manifestarse directa o indirectamente en el hombre»[8] Incluso puede manifestarse en contra de la voluntad de las personas. Es él quien cobra forma y anima el Doble/bamr para que viaje lejos, ya sea en misión para un tercero, sea para realizar un deseo particularmente fuerte. Ahora bien, ¿qué decían de él en Alemania en el siglo XIX? «Háy que beber antes de acostarse, o irá a beber el espíritu durante el sueno.»

En otra lengua germánica, Ulfilas (hacia 311-383), obispo de los visigodos y creador del alfabeto gótico, da *hugs* (nor.

hugr) para traducir la palabra griega *nous*, «facultad de pensamiento, espíritu, inteligencia», en su traducción del Nuevo Testamento. En las homilías de la alta Edad Media, *hugr* traduce *mens* y *animus*, de donde puede inferirse que el vocablo designa ante todo un principio espiritual, pero la literatura de los antiguos escandinavos nos revela que dicho principio es exterior al hombre y éste está investido de él.

Para cerrar provisionalmente estas reflexiones sobre la concepción del alma entre los antiguos germanos, emplearemos la esclarecedora síntesis de Régis Boyer: «Visitado (*hugr*), habitado (*hamr*) o acompañado (*fylgja*), está perfectamente claro que el hombre no es reductible a sólo sus dimensiones materiales, sino que sus categorías dicotómicas real/irreal, material/espiritual —en último término vida/muerte— no resultan adecuadas. Para aprehender en toda su riqueza y originalidad este complejo en el que son indisociables lo físico y lo mental, hay que renunciar a nuestras poco profundas adversaciones».

4. Gregorio Magno y el alma

Así pues, la idea de un alma una e indivisible es ajena al paganismo germánico, siendo éste el mejor representante de nuestros lejanos ancestros y, más generalmente, de los pueblos indoeuropeos, a quienes este concepto les resulta fundamentalmente desconocido. Los letrados y teólogos cristianos tratan de definir el alma, es decir, de nombrar lo indecible, y esto no cae por su peso, por supuesto. Algunos se deslizan por la pendiente fatal de la herejía, otros se ven arrastrados a compromisos, en una palabra, el ajuste del dogma cristiano con la filosofía de la Antigüedad clásica y pagana no se efectúa sin roces ni choques que, felizmente para nosotros, dejaron huellas.

En sus *Diálogos*[9], Gregorio Magno (540-604) aborda muchas veces el problema del alma. Le consagra sobre todo el cuarto libro —en el que trata de la muerte y el más allá—, que por lo tanto es más susceptible que cualquier otro de contener huellas de paganismo, de creencias locales, de supervivencias y de reminiscencias.

> «En efecto —dice—, Dios todopoderoso creó tres espíritus vitales (*vitales spiritus*)» —pero *spiritus* puede significar igualmente «alma», como en los *Moralia in Iob* (II, 7)—. «Un espíritu que no está recubierto por la carne, otro que está recubierto por la carne, pero que no muere con la carne, y otro que está recubierto por la carne y muere con la carne.»

Así pues, existen tres espíritus o tres almas, esa es la opinión fundamental de Gregorio. Sin embargo, la explicación que se da de este hecho bruto vuelve a poner las cosas enseguida en el buen camino. El primer espíritu es el de los ángeles, el segundo, el de los hombres, y el tercero, «el de los animales domésticos y de todas las bestias brutas». El hombre, pues, es intermedio entre el ángel y el animal, conforme al pensamiento agustiniano. No obstante, puede leerse de otra forma el esquema propuesto: el espíritu angélico correspondería al Doble psíquico (*daimôn, genius, fylgja*); el segundo, el que no muere con la carne, con el Doble físico (*hamr*) o al alma ósea del chamanismo; el tercero sería simplemente el alma como aliento vital.

En principio, el alma no puede ser vista —«La naturaleza del alma es invisible», dice Gregorio (IV, 5, 2)—, pero muchos, «purificando el ojo del espíritu (*mentis oculum*) mediante fe pura y oración prolongada, han visto frecuentemente almas que salían del cuerpo» (*egredientes e carne animas viderunt*)

(IV, 7). Cita entonces ejemplos, entre ellos uno de un tal Gregorio, que tuvo un éxtasis (*spiritus sublevatus*) «y vio que el alma de Especioso, que estaba tan lejos de él, salía de su cuerpo. Lo anunció a los frailes [del monasterio] y partió a toda prisa [hacia Capua]: encontró a su hermano ya enterrado y se enteró de que su alma había salido de su cuerpo en la hora en que él la había visto» (IV, 9). Ahora sabemos, gracias a las tradiciones paganas, que el Doble psíquico de Especioso debió de provocar el éxtasis de Gregorio para poder darle la noticia de su muerte.

En la literatura cristiana suele aparecer el alma en forma de ave. Cuando muere Spes (IV, 11, 4), Gregorio Magno escribe: «Entregó el alma, entregado a la oración. Los hermanos presentes vieron que salía de su boca una paloma». El motivo es curioso, en todo caso precristiano: el alma zoomorfa, y además visible, remite a concepciones paga-nas arcaicas, precisamente las que encontramos en los pueblos chamanistas.

Cuando los lombardos cuelgan de las ramas de un árbol a dos monjes del venerable Valencio, dice Gregorio: «Al atardecer, su espíritu se puso a salmodiar en voz alta e inteligible» (IV, 22, I). Eso se atribuye a un milagro de Dios «que permitió que aquellas voces espirituales (*voces spirituum, sic*) llegasen a oídos corporales» (IV, 22, 2). ¿Quién puede creer eso? De hecho, hay algo que sobrevive y permanece junto a los colgados, se hace oír, y sabemos que es el Doble porque, según diversas opiniones antiguas, permanece treinta o cuarenta días junto al cuerpo antes de alejarse.

Otro ejemplo gregoriano es apasionante por las perspectivas que abre. Armentario es «raptado de quienes lo rodeaban» (*sublevatus a praesentibus*), tiene una visión, se entera

de que va a morir de la peste que devasta Roma y vuelve con una prueba de su viaje al cielo: habla griego, lengua que ignoraba (IV, 27, 11, ss.). ¿Qué significa esta anécdota, sino que el visionario recibió un don durante su éxtasis, durante su viaje al más allá? Según la religión y la civilización a las que pertenece el extático, se considera que este don viene de Dios o de los espíritus. El éxtasis es una muerte pasajera, una iniciación. Acordémonos de los paganos que se iban a dormir sobre las tumbas para tener una revelación y que volvían con un don, práctica que encontramos también en la incubación y que también es la de los chamanes, pues el éxtasis permite la comunicación con el otro mundo. En el *Dicho de Thorleif Escaldo de los Jarls*, el pastor Hallbjörn está acostado sobre un túmulo funerario y se esfuerza vanamente en cantar un poema a la gloria del difunto; se duerme y el muerto (Thorleif) lo visita en sueños, le desata la lengua y hace de él un gran poeta[10].

En una palabra, el parentesco de las creencias paganas y ciertas tradiciones cristianas se presta a confusión y, por lo que se refiere al Doble, es cierto que hubo amalgama, pues los elementos del presente dossier hacen mucho más que sugerirlo. ¡Retengamos el mensaje que en todas partes es el mismo! El más allá está abierto y es accesible para los Dobles, tanto si éstos se llaman alma, espíritu o de cualquier otra forma.

Vamos a tomar ahora ejemplos de la supervivencia de las concepciones particulares del alma en la Edad Media, concepciones que son también las del chamanismo, hay que destacarlo.

5. El alma ósea

Existe al menos un ejemplo extraordinario de la supervivencia de una creencia bien conocida del chamanismo, la creencia en el alma ósea, es decir, la que radica en los huesos.

En la *Fascinación de Gylfi*, que constituye la segunda parte de la Edda en prosa de Snorri Sturluson (1179-1241), se lee el siguiente episodio de la vida del dios Thor:

> Thor viaja con Loki en su carro tirado por bucos. «Al atardecer, llegaron a casa de un granjero y obtuvieron permiso para pasar la noche en su casa. Caída la noche, Thor tomó sus bucos y los mató a los dos. Luego fueron despellejados y puestos en un caldero.» Todo el mundo come. «Thor puso el pellejo de los bucos entre el fuego y la puerta y dijo al granjero y a los suyos que pusiesen los huesos sobre ellos. Thjalfi, el hijo del granjero, se guardó un hueso de muslo de un buco y lo rajó con el cuchillo para sacar el tuétano…» Por la mañana, Thor toma su martillo Mjöllnir, lo blande y recita «hechizos sobre los pellejos de los bucos. Éstos resucitaron, pero uno de ellos cojeaba de una pata trasera»[11].

Se reconoce sin dificultad un rito chamánico destinado a evitar que llegue a faltar la caza, permitiendo que el animal muerto renazca de sus huesos. En los *Miracula sancti Germani*, que Heiric de Auxerre dedica a Carios el Calvo en el año 872, encontramos poco más o menos la misma historia, pero el dios Thor es sustituido por San Germán:

> Germán acepta la hospitalidad de un pobre boyero que mata a su único ternero para darle de comer. Terminada la cena, el santo ordena a la mujer de su anfitrión que recoja los huesos del

ternero y los ponga sobre el pellejo. Ella obedece y el santo resucita el ternero[12].

En la historia de San Germán y el rey Benli, tal como la refiere la *Historia Britonum*[13], compilación de siete opúsculos distintos terminada a comienzos del siglo IX, hay un punto suplementario que es importante: Germán prescribe que no rajen los huesos del ternero (*et praecepit sanctus Germanus ut non confringeretur de ossibus eius*, cap. 32), detalle que Santiago de la Vorágine no da en su versión de la *Vita* del santo que inserta en la *Leyenda dorada*.

En 1390, el inquisidor milanés Fra Beltamino da Cernusculo interroga a Sibillia, mujer de Lombardo de Fraguliati, y a Pierina, esposa de Pietro de Bripio. Reconocen formar parte del cortejo nocturno de Diana y de Herodiada, transcripción culta de *Madonna Oriente*, nombre proporcionado por las dos mujeres. Ahora bien, Pierina precisa que, durante esas carreras nocturnas, hay un banquete en el que se matan dos bueyes. Se los comen, recogen luego los huesos y los ponen sobre los pellejos. Oriente toca los pellejos con la empuñadura del bastón y los animales resucitan; por supuesto, agrega, los bueyes ya no son capaces de trabajar[14]. El gesto de Madonna Oriente recuerda muchísimo el del dios Thor, pero no puede pensarse en ningún vínculo genético entre el testimonio italiano del siglo XIV y el mito nórdico transcrito por Snorri en el siglo XIII. En cambio, hay que considerar que ambos vienen de un mismo fondo de creencias cuyos mejores ejemplos proporciona el chamanismo con el alma ósea[15]. En todos los pueblos chama-nistas (turcotártaros y siberianos), el alma inferior reside en los huesos; incluso los animales tienen una, por eso no hay que estropear ningún hueso suyo cuando se los despieza: hay que volver a enterrarlos en un orden preciso para que vuelva a cubrirlos la carne y el ani-

mal pueda renacer y ser cazado de nuevo. Hoy sabemos que esta creencia caracteriza a los pueblos cazadores y tiene un larguísimo pasado[16]...

También en la Antigüedad clásica encontramos la misma creencia en las historias de aparecidos, pero apenas es perceptible. Véase la historia de la casa de Atenas en la que había apariciones: cuando excavan allí donde ha desaparecido el aparecido, descubren un esqueleto encadenado. Pues bien, Plinio el Joven, que refiere la historia, dice esto del encuentro entre el muerto y el filósofo Atenodoro[17]:

> «[...] enseguida aparecería un fantasma. Era un anciano descarnado, cubierto de harapos, con una gran barba y cabellos hirsutos. Llevaba pies y manos trabados con cadenas, y agitaba sus hierros...».

¡Así pues, las osamentas son realmente el soporte del Doble, representan el refugio del alma ósea!

En la *Vida de San Germán*[18], redactada por Constancio de Lyon hacia 475-480, no se describe verdaderamente al aparecido que se muestra: ¡es «horrible» y «terrorífico», pero no es un esqueleto! Cuando, para satisfacer su petición de sepultura decente cavan el suelo, no descubren, por supuesto, más que huesos. El cristianismo habla en este caso de almas en pena, pero, para nosotros, se trata del Doble físico que permanece apegado a los restos del muerto y debería ser uno de los avatares del alma ósea. Por lo demás, tradiciones más recientes relacionan casi siempre las apariciones con la presencia de un esqueleto escondido en alguna parte, lo cual encuentra una hermosa ilustración novelesca en *El Fantasma de Canterville*, de Oscar Wilde.

6. Las desdichas de Leutard

Hacia 1048, Raúl, llamado Glaber, termina en Cluny sus cinco libros de *Historias*, que abarcan desde el año 900 hasta el 1004, libro que dedica al abad San Odilón[19]. Entre los prodigios y otras manifestaciones que los hombres de aquel tiempo interpretan como signos precursores del Juicio final, está el florecimiento de herejías. En el cuarto libro, Raúl da el sorprendente relato de un hecho sucedido en la Galla hacia finales del año mil y que es único que nosotros sepamos:

> «En el pueblo de Vertus, condado de Châlons, vivía un hombre del pueblo llamado Leutard, el cual, como demuestra el final del asunto, puede ser considerado un enviado de Satán. Su audaz locura [= su herejía] nació de la siguiente forma.
>
> Se encontraba un día solo en un campo, ocupado en algún trabajo de cultivo. El cansancio lo durmió, y le pareció que un gran enjambre de abejas penetraba en su cuerpo por su secreta salida natural; salían luego por la boca con gran zumbido y lo atormentaban con multitud de picaduras. Tras haberlo afligido largo tiempo con sus aguijones, creyó que las oía hablar y que le daban órdenes de hacer muchas cosas imposibles para los hombres.
>
> Finalmente, agotado, se levanta, vuelve a casa, echa a su mujer y pretende divorciarse en virtud de los preceptos evangélicos» (IV, 4 ss.).

Para comprender bien este texto, hay que cerrar los ojos a su ropaje cristiano, o sea suprimir a Satán y eliminar el verbo creer, que pone en duda que las abejas hablen. Conviene ver también que la mención de la «salida natural», a saber, el ano, forma parte del arsenal de los clérigos que quieren diabolizar un acontecimiento. Recordemos que el demonio está

siempre ligado a la impureza, que deja casi siempre una espantosa hediondez cuando desaparece y, detalle significativo, que a menudo se manifiesta en las letrinas. En su *Autobiografía*, Guiberto de Nogent († 1125) cita el caso de un demonio que se desvanece en tal lugar[20]. En Islandia, el *Dicho de Thorstein Skelk* narra lo que sigue:

> Thorstein acude una noche a las letrinas, que ofrecen lugar para nueve personas. De pronto, se sienta cerca de él un *puki* (demonio) y le dice que viene del infierno. Se acerca cada vez más a Thorstein, pero suenan las campanas y, aullando, el demonio regresa bajo tierra[21].

En un relato como el de Raúl Glaber, cada detalle tiene su sentido, hasta el punto de que parece que lo que tenemos es un resumen de los hechos. Raúl habla de abejas, insectos nobles y útiles que, según la leyenda, vinieron directamente del paraíso[22]. Para los cristianos, la abeja simboliza la castidad, y ya San Ambrosio (339-397) compara la Iglesia con una colmena. Esta imagen positiva se conservó durante mucho tiempo, y una tradición del Comtat Venaissin afirma que las gentes de Saint-Roumanet (Vaucluse), asediadas por los hugonotes, se salvaron gracias a unas abejas milagrosamente suscitadas contra los calvinistas[23]. Así pues, al hacer intervenir las abejas, Raúl conservó ciertamente un antiguo rasgo de las creencias locales, sin ver la contradicción entre su imagen positiva y la acción negativa, para él, en la que toman parte.

Cuando se quiere destacar el aspecto diabólico de algunos acontecimientos, suele recurrirse más bien a las moscas, como en la historia de Cuniberto. Este insecto es el de Satán, y Belcebú, en el *Malleus maleficarum* de J. Sprenger y H. Institoris, es «el príncipe de las moscas» (I, qu. 4). Cuando Otón,

obispo de Bamberg (1103-1139) y apóstol de Pomerania, procede a la lustración del templo pagano de Stet-tin, la antigua Sedinum, los espíritus malignos se dan a la fuga en forma de moscas…

Volvamos a Leutard y examinemos la cronología de los hechos. Leutard, fatigado, se queda dormido, es decir, se tiende en el suelo, y es entonces cuando se introducen las abejas en su cuerpo. La estructura mítica subyacente es exactamente la misma que en las historias de los hombres que, sin saberlo, se acuestan allí donde está enterrado un chamán y repentinamente los posee su espíritu. Idéntica estructura también en los relatos medievales en los que los individuos se acuestan sobre tumbas para tener una revelación, rito céltico, germánico y chamánico.

Las abejas hablan a Leutard: eso significa más bien que de pronto comprende su lenguaje, pero este punto no es de importancia crucial. Sea cual sea la hipótesis que demos por buena, vamos a parar a datos conocidos: si Leutard oye su lenguaje, es que acaba de recibir un don, el de comunicar con los espíritus. Tenemos, pues, una elección de tipo chamánico: Leutard es escogido para llevar a cabo una misión por el bien de la humanidad, característica esencial del chamán, que está al servicio del clan (función social), pero, como esta misión es contraria al dogma de la religión dominante, desaparece esta noción de utilidad. El sufrimiento de Leutard habla en favor de la hipótesis de una elección. Las abejas lo atormentan con sus aguijones; pues bien, ninguna iniciación se efectúa sin dolor. Está también su agotamiento cuando vuelve en sí, exactamente como si saliese de un trance. Comprender un lenguaje animal, el sufrimiento y el agotamiento: estamos en la esfera del chamanismo.

¡Entiéndasenos bien! Proponemos una interpretación basada en los hechos, pero ésta no implica en modo alguno que Raúl Glaber, o siquiera Leutard, hayan tenido conciencia de lo que se oculta tras esta aventura singular que, antes que nada, da fe de la perennidad de esquemas míticos muy antiguos.

7. Los cátaros y el doble

En la religión de los cátaros, hay que distinguir bien entre lo que tiene que ver con las grandes teorías, que encontramos en los tratados especializados, y las creencias populares que se encuentran aquí y allí en las actas de los procesos de herejía.

En el *Registro* del obispo Jacques Fournier[24], director de la Inquisición en Pamiers (Ariège) entre 1318 y 1325, el hereje Pierre Maury, con ayuda de un *exemplum* relacionado con la leyenda de Guillermo de Gun-tram (cf. p 109), refiere cómo se representan los cátaros las relaciones entre el alma y el cuerpo:

> «Dos creyentes se encontraban un día a la orilla de un río; uno se durmió y el otro permaneció despierto. De la boca del durmiente, vio salir un ser parecido a una lagartija. De pronto, aquella lagartija cruzó el río aprovechando una tabla o un tallo de paja, que iba de orilla a orilla. En la otra orilla estaba el cráneo descarnado de un asno; la lagartija entraba y salía por los orificios que encontraba en aquel cráneo. Luego pasaba de nuevo por encima de la tabla y volvía hasta la boca del durmiente. Hizo eso una o dos veces. Viendo esto, el hombre despierto usó una astucia: esperó a que la lagartija pasase al otro lado del río y se acercase a la cabeza del asno, y quitó

la tabla. La lagartija salió del cráneo del asno y llegó a la orilla. Imposible pasar. No estaba la tabla. De pronto, el cuerpo del durmiente se agitó muchísimo, pero sin llegar a despertar pese a todos los esfuerzos que empleaba el despierto por sacarlo de su sueño. Finalmente, el despierto volvió a poner la tabla en el río, y entonces pudo la lagartija volver sobre sus pasos y meterse de nuevo en el cuerpo del durmiente pasando por la boca. Éste se despertó enseguida y le contó a su amigo el sueño que acababa de tener:

—He soñado que pasaba un río sobre una tabla y que entraba en un gran palacio con muchas torres y dependencias; y cuando he querido volver al punto de partida ¡ya no estaba la tabla! Imposible pasar. Me hubiera ahogado en el río. De ahí mi agitación (en el sueño) hasta que han vuelto a poner la tabla y he podido regresar.

Los dos creyentes se maravillaron mucho de esta aventura y fueron a narrarla a un perfecto, que les dio la clave del misterio:

—El alma —dijo— mora permanentemente en el cuerpo del hombre; el espíritu, en cambio, entra y sale del cuerpo humano, igual que la lagartija que va de la boca del durmiente a la cabeza del asno y viceversa».[25]

Otro pasaje del Registro de Jacques Fournier, que no cita Emmanuel Le Roy Ladurie en *Montaillou*, esclarece el texto que acabarnos de leer, ya notable por la noción de espíritu que goza de independencia, puesto que abandona el cuerpo y vuelve a él a su antojo.

«¿Habéis oído a herejes que afirmaban y habéis creído que hay en el hombre dos sustancias racionales, es decir, dos almas, o un espíritu y un alma hechos de tal modo que uno permanece en el cuerpo durante la vida, mientras que el otro, el espíritu, va y viene y no se queda siempre en el hombre; y que estas impresiones, sueños despiertos, reflexiones y otros fenómenos referentes a la conciencia estén producidos en el hombre por el espíritu, y que el hombre posee el alma por el simple hecho de vivir?

—Oí a un hereje, el difunto Philippe de Coustaussa, y a la creyente Mersende Marty, decir que, en vida, el hombre siempre tendría un alma, pero que, cuando uno se hacía creyente, o hereje, le venía un buen espíritu, de modo que entre la primera alma y el espíritu se celebraba una especie de boda cuyo promotor era Dios. Si, a continuación, el creyente, o hereje, renegaba de su fe, o herejía, aquel buen espíritu abandonaba al hombre y era sustituido por un espíritu maligno. Así, decían, es como entra y sale del hombre el espíritu. En cambio, el alma permanece en el hombre mientras éste vive. No oí que precisasen si se trata de un espíritu humano, de un espíritu creado (*spiritus creatus*) o del Espíritu Santo, o sea de Dios; sin embargo, llaman diablo al espíritu maligno que entra en el hombre».[26]

Entre líneas se lee el mensaje siguiente: el alma corresponde más o menos al principio vital, lo que explica la confusión de ciertos habitantes de Montaillou para quienes «el alma es sangre»; el espíritu se parece al *daimôn* griego y al *genius* ro-

mano, pero no se une al hombre hasta después de su conversión a la fe que predican los perfectos, concesión hecha al dogma cátaro o adaptación de una creencia popular con la religión local. Sea como fuere, para los montalioneses del siglo XIV, el hombre está habitado por dos entidades denominadas alma y espíritu.

Es interesante constatar la independencia del «espíritu» y su facultad de metamorfosis, pues ambas cosas indican claramente que nos las habernos con el Doble. En Haute-Ariège y otros lugares, hacia 1300, espíritu y alma tienen un cuerpo. Guillaume Fort, cultivador de Montaillou, habla de Arnaude Rives, que vivía en Belcaïre, en la diócesis de Alet: «¡La propia Arnaude ve esas almas! Tienen una carne, huesos y todos los miembros: cabeza, pies, manos y todo lo demás. Disponen también de cuerpo propio»[27]. Estas almas se corporalizan en cuanto aparecidos o Dobles. Estamos muy cerca de las concepciones homéricas en las que la *psyché* toma la forma del cadáver para dar un fantasma (*eidolôn*) y, más allá de toda religión constituida, es visible que, para el hombre medieval, el Doble es enteramente una realidad, al margen, por supuesto, de las grandes explicaciones y especulaciones teológicas o mitológicas. En Sabarthés, el alma es corpórea. Por algo declara Pierre Maury: «Desde que tengo uso de razón, siempre he creído que el alma humana tenía forma, figura, miembros, carne y hueso, exactamente como el cuerpo humano»[28]. ¿Podemos encontrar mejor descripción del Doble? Además, dicen los montalioneses que: «las almas son transportadas por los pájaros», lo que remite al vuelo y a la metamorfosis, al *alter ego* zoomorfo, aunque en virtud de una interpretación cristiana sean diablos los que se considera que toman esa forma.

En su estudio, E. Le Roy Ladurie concluye: «Así, según algunos, el hombre tiene su espíritu-lagartija personal que rige su vida de vigilia, dispuesto a partir durante el sueño y durante los sueños. El hombre posee un alma con forma de Doble»[29], lo cual no es totalmente exacto. Sustituidos en nuestro contexto, los datos de Ariége nos informan de que detrás de los vocablos «alma» y «espíritu» se oculta la noción de *alter ego* psíquico o físico. El espíritu-lagartija es el Doble teriomorfo correspondiente al *hamr* de los antiguos escandinavos y al *haamu* finlandés; el alma imagen, por su parte, corresponde al *eidolôn* griego y al Doble psíquico, al que sin embargo le falta la característica explícita de genio tutelar. Pero en el Registro de Jacques Fournier, se dice que el alma de los muertos vuelve para velar el sueño de los parientes próximos…

En el seno de la microsociedad que refleja el *Registro*, hay un personaje que, guardando las debidas proporciones, es comparable al chamán. Se trata del *armier* (*armarié*), el mensajero de las almas, encargado de establecer y mantener el contacto con los difuntos que nos rodean. Arnaud Gelis, *armier* de la región de Pamiers, ve a los muertos, se encarga de sus recados a los vivos y viceversa y, si no cumple su misión, los muertos le dan grandes golpes de caña[30]. Desdichadamente, ignoramos de qué modo ve a los muertos, lo que limita su parentesco con los chamanes.

Si bien no puede pensarse en ningún vínculo genético entre las creencias cátaras de Ariège y las de los países germánicos y de los pueblos siberianos, encontramos un mismo universo mental, prueba irrefutable de que se trata de la supervivencia de una mentalidad de extraordinaria antigüedad, de un arquetipo, estaríamos tentados de decir. Decididamente, el Doble es uno de los elementos constitutivos del pensa-

miento humano, sea en su forma bruta, sea individualizado y traspasado a un marco psicológico, filosófico o religioso. El Doble, lazo que une al hombre con lo invisible, con los muertos, con los dioses y con los espíritus —parte del individuo que es un don de las potencias superiores, o sea destinada—, podía fundirse fácilmente con el alma de los cristianos, pues procede de una misma visión del mundo, inscribe a la persona humana en un orden divino, le confiere un carácter teleológico, una finalidad y, sobre todo, suprime la noción de regreso a la nada. *Non omnis moriar*, «ño moriré todo», decía Horacio: ¡sus palabras se aplican bien a nuestro tema! Uno de nuestros Dobles nos perpetuará, sugieren los textos, tanto si es a través de la transmigración de las almas como si es por otro medio.

SEGUNDA PARTE

LOS DISFRACES DEL DOBLE

EL DOBLE Y LAS HADAS

DOBLE Y BRUJERÍA

LA METAMORFOSIS, EL DOBLE
Y EL HOMBRE LOBO

Capítulo I
EL DOBLE Y LAS HADAS

Hay una cosa que choca en las literaturas románicas y célticas: la presencia de hadas que desempeñan la función de destino, de protectora y de amante, incluso de esposa. Los textos escandinavos, fuera de las traducciones y adaptaciones de obras francesas, ignoran las hadas. No es indiferente a nuestras investigaciones sobre el Doble el explicar este curioso fenómeno, sobre todo cuando un examen atento de los relatos de la Francia medieval permite poner al día estratos narrativos y creencias análogas a las del mundo germánico.

Releamos el *Lay de Lanval*[1], escrito por María de Francia hacia 1170, y hagamos abstracción de todas las interpretaciones literarias que se han dado de él, así como de los comentarios lineales, para centrarnos en lo esencial. Lanval se va al bosque, desmonta junto a un río (v. 45), enrolla su manto bajo la cabeza y se acuesta (v. 48 ss). Está sumido en sus pensamientos cuando llegan dos damiselas; lo invitan a seguirlas hasta su señora, que dice al caballero: «Por vos salí de mi tierra, y mi tierra está lejos [...], pues os amo por encima de cualquier cosa del mundo» (v. 110 ss.). Le concede un don, la riqueza, pero le prohíbe descubrir su amor a nadie. Antes de dejar ir a Lanval, el hada pronuncia estas palabras: «Cuando deseéis mi presencia, no hay lugar alguno, de esos al menos en los que uno puede recibir a su amiga sin bajeza y sin ofensa» —cosa bien enigmática—, «en el que no me presente

yo a vos, dispuesta a complaceros; y nadie me verá, fuera de vos, ni oirá mis palabras». Cuando Lanval traiciona el juramento por el peso de las circunstancias, el hada aparece ante todos en la corte del rey Arturo, salva de la muerte a su amante, y luego se va. Como no puede resistir el perderla, Lanval salta sobre la grupa de su caballo, detrás de ella, y el palafrén parte al galope. «El caballo, dicen los bretones, los llevó a Avalón, una isla hermosa y maravillosa» (v. 641-645).

Es conocido lo mucho que María de Francia, nacida en Norrnandía, región de población escandinava, y que vivió en Inglaterra en el entorno de Enrique II Plantagenet, estaba atenta a las tradiciones y creencias populares. Sus lays dan fe de ello, pero nuestra poetisa literariza y psicologiza lo que recoge, lo echa en el molde de la poesía cortés, lo cual hace muy difícil encontrar el sentido original. ¡Tratemos de ver claro en el Lanval!

El encuentro se produce cuando el héroe está separado de la civilización, en la selva, lugar fronterizo entre el mundo sobrenatural y el de los humanos. Está echado y, aunque no duerme, el tema del sueño no dista mucho; para encontrarlo, bastaría sustituir en el lay el adverbio *desuz* (v. 50) por su antónimo. Cuando aparecen las doncellas del hada, le muestran la tienda de su señora, que se levanta en las cercanías —*veez: pres est sis paveillons* (v. 76)—, pero Lanval no la ha visto. El hada conoce al héroe, lo ama, ha dejado el otro mundo para acudir a su encuentro, pero ¿qué otro mundo? Se presentará a él por poco que se orienten a ella sus pensamientos. Así pues, todo sucede de hecho como si hubiésemos basculado en el universo onírico.

El hada anónima se parece mucho al Doble/*fylgja*, al genio tutelar, y merece señalarse una curiosa distorsión: la desaparición de Lanval sobre el caballo del hada es la expresión eu-

femizada de su muerte, y ésta se produce porque el hada se ha mostrado a la corte del rey Arturo, mientras que a veces, como veremos (p. 150 ss.), en el momento de ver a su otro yo sabe el hombre que es inevitable su próxima muerte. En un último nivel de análisis, más allá de la transposición literaria impuesta por la cultura y la religión dominante, así como por la situación de la poetisa, se trasluce la noción del Doble psíquico (*fylgja*), traspasado aquí a una especie de hierogamia. María de Francia parece individualizar el *alter ego* y situarlo en el ámbito de lo feérico, de lo maravilloso. Pero las hadas, cuya génesis es compleja, son designadas en los textos de expresión latina por vocablos que también sirven para el Doble —*fantasia, fantasma, dea phantastica, mulier fatata*— y que acompañan también a las nociones de sueño, de fantasma y de destino[2]. Además, se las asimila a visiones que se tienen en el primer sueño; eso es lo que dice expresamente Hugucio de Pisa († 1210), obispo de Ferrara. Así pues, estamos en derecho de preguntarnos si, en una versión «primitiva» del cuento que plagia María de Francia, Lanval no se dormía y el encuentro se producía en el otro mundo, lo cual está sugerido en el lay por la selva y la presencia del agua, habitual frontera entre este bajo mundo y el más allá. Detengámonos ahí por un instante, pues la continuación de nuestro estudio aportará los materiales que justifican esta hipótesis.

Otra leyenda melusiniana, es decir, caracterizada por la unión de un mortal y un ser sobrenatural, subordinada a que se respete una prohibición, *Peter von Staufenberg*, redactada hacia 1310, nos proporciona otros elementos de apreciación[3]. La trama del relato es la misma que en María de Francia, pero el papel tutelar del hada es mucho más marcado. La primera vez que ve al hada, el héroe escucha estas palabras:

> «Amigo mío, te esperaba, te juro que te he acompañado fielmente a todas partes desde que montas a caballo, y desde entonces me he ocupado de ti, en carreteras y caminos, en asaltos y combates, sin cesar te he protegido para que nada te sucediese. En todas las cortes en las que había justas, caballero generoso, yo te he protegido con tu escudo; y lo mismo hice sin reserva en Tierra Santa. [...] En Prusia, te guardé de los Eslavos y los Rusos; en Inglaterra y en Francia, velé por ti. [...] En Toscana y Lombardía, supe tener cuidado de ti. En todos los lugares evité deshonra. Adondequiera que te llevase tu deseo, allí estaba yo cerca de ti, invisible. [...] Tienes que saber que siempre te he rodeado de mi fiel vigilancia».[4]

¡Está claro!, ella era su genio bueno, su genio tutelar, y no lo dejó ni un momento desde que salió de la primera infancia, de hecho, desde el nacimiento si nos remitimos a las tradiciones escandinavas. Esta hada, pues, es en cierto modo el destino de Peter, su suerte.

«Me traslado al lugar en donde quiero estar», dice el hada al héroe, que no tendrá más que llamar para que aparezca. Llamar mentalmente, habría que precisar, conforme a Lanval. Esta hada es el equivalente céltico de la *fylgja* normánica.

La *fylgja* es muy a menudo zoomorfa, ahora bien, desde los siglos XII y XIII, existe una relación inmediata entre las hadas y ciertos animales, el jabalí, la cierva y el ciervo[5]. Éstos, por supuesto, corresponden a los cánones cinegéticos de la civilización cortés y son reflejo de la cultura aristocrática, pero tienen un carácter sobrenatural marcado, lo que indica su color, por ejemplo el blanco, o un detalle anatómico, o in-

cluso su extraño comportamiento. Pueden metamorfosearse en ser humano, como ese caballero del Lay de Tyolet y el rey Lar en el *Wigalois* de Wirnt de Grafenberg. La función esencial de estos animales singulares es conducir a un caballero hasta un hada, lo que los especialistas del estudio de los cuentos populares denominan el «tema del animal conductor».

En el *Partonopeu de Blois*, romance de finales del siglo XII, Melior, hada muy racionalizada, confiesa al héroe que es ella la que ha suscitado al jabalí que ha permitido que se encuentren; ahora bien, eso ha sucedido al caer la noche, hora habitual del desdoblamiento en las creencias nórdicas[6]. En todas las historias de este tipo, el animal desaparece súbita y misteriosamente una vez cumplida su misión, y ese es el momento que escoge el hada para aparecer a aquel a quien ha escogido por amante. Para emplear las palabras de Jean Frappier, este animal, que suele ser blanco, es «un señuelo enviado por el hada para atraer junto a sí, al otro mundo, a aquel cuyo amor desea»[7]. Laurence Harf se acerca a la verdad cuando, al estudiar el *Lay de Graelent*, conjetura que la cierva blanca es un avatar del hada[8]. Si nos acercamos a las tradiciones célticas y germánicas —que por otra parte tienen tantos puntos en común, aunque sólo sea a través de Inglaterra, donde sajones, daneses y noruegos estuvieron en contacto con las poblaciones célticas, o a través de los matrimonios mixtos que se celebraron cuando existía un reino escandinavo en Irlanda, y cuando las Shetland, las Orcadas, las Hébridas y la Isla de Man eran escandinavas, punto muy bien estudiado no hace mucho por Jean Renaud[9]—, si nos acercamos, pues, a estas tradiciones que muchos se empeñan en querer disociar, podemos darle la razón a L. Harf: comprendida como forma céltica de la creencia en la *fylgja* —¡el que

no haya hadas en la literatura germánica antigua tendría que haber llamado la atención!—, y remontándose ciertamente a un mismo fondo común indoeuropeo, la mujer genio tutelar y destino posee envolturas animales. Comprendida como Doble espiritual que representa la parte del hombre que vive en el otro mundo, la que lo liga con el Todo —releamos lo que nos enseñan Aristeo, Orfeo, Pitágoras y Empédocles sobre el Yo: existe antes del cuerpo y durará después de él—, el hada viene a unirse a aquel a quien ha escogido acompañar, seguir (¡verbo *fylgja*!), establece un contrato con él, y este contrato vincula a las dos partes, pues descansa en un acuerdo recíproco. Poco importan aquí sus formas, prohibición de ver o de decir, sólo cuenta el hecho. Véase este pasaje de la *Saga de Hallfred el Escaldo difícil*:

> La *fylgja* de Hallfred se le aparece poco antes de su muerte; él la reconoce, comprende lo que tiene que suceder y dice: «Declaro ahora disuelto tu vínculo conmigo». Ella se vuelve entonces hacia su hijo mayor y le pregunta si la quiere. Ante su negativa, se dirige entonces al hijo menor de Hallfred, que dice: «Yo te tomo», y ella desaparece inmediatamente (cap. 10).

En los layes de influencia céltica, parece que esta creencia se secularizó para dar los relatos que conocemos y en los que casi siempre hay algunos detalles que se resisten al análisis. En estas narraciones, hay una expresión más concreta, y a la moda de la época, de los lazos que unen al hada con su *alter ego* psíquico. Este otro yo es devuelto a sus dimensiones, a una forma y una historia humanas, una historia de amor. El hada/*fylgja* se da a conocer en vez de confinarse en los sueños. Viene a buscar al hombre sobre el que ha puesto sus miradas, pero se niega a imponerse y propone un contrato.

Tanto si es la amiga de Lanval como si es la *fylgja* de Hallfred, el ser sobrenatural, el Doble, no se liga a un mortal más que con el acuerdo de éste, conserva su naturaleza de *daimôn*.

Añadamos al dossier dos elementos que sostienen nuestra hipótesis de una hierogamia entre el hombre y su Doble. Al estudiar los modos de obtención de los poderes chamánicos, Mircea Eliade refiere las tradiciones de los goldos —tribus de la Siberia oriental y de raza mongo-la que habitan en las riberas del Amur— y la de los yacutos, pueblo siberiano que vive a orillas del Lena. Un goldo explicó al etnólogo L. Sternberg cómo se convirtió en chamán:

> «Estaba yo un día durmiendo en mi lecho de dolor cuando se me acercó un espíritu. Era una mujer muy bella, muy delgada [...]. Su rostro y su tocado se parecían en todo a los de nuestras mujeres goldas [...]. Me dijo: "Soy el *áyami* [espíritu protector] de tus antepasados, los chamanes. Yo les enseñé a chamanizar; ahora te lo enseñaré a ti [...]". Luego, añadió: "Te amo. Serás mi marido, pues ahora no lo tengo, y yo seré tu mujer. Te daré espíritus que te ayudarán en el arte de curar. Te enseñaré este arte y yo misma te asistiré [...]. Si no quieres obedecerme —me dijo—, ¡peor para ti! Te mataré".
>
> Después no ha cesado de venir a casa: me acuesto con ella como con mi propia mujer, pero no tenemos hijos. Ella vive totalmente sola, sin parientes, en una cabaña situada en una montaña. Pero a menudo cambia de domicilio. A veces se presenta en forma de anciana o de lobo, por eso no se la puede mirar sin espanto [10].»

Con el correr de los siglos y según los azares resultantes de los encuentros de culturas diferentes, la creencia en la mujer/espíritu protector del chamán se cruza con el tema mítico de la esposa sobrenatural, ninfa o semidiosa —a la vez esposa y educadora del héroe—, sin que pueda determinarse cuál es el elemento original en esta amalgama. En la Edad Media, resurgió en las historias melusinianas, documentadas en todo el espacio indoeuropeo y cuyos documentos más antiguos pueden leerse en la literatura de la India védica. M. Eliade sugiere que el tema de la esposa sobrenatural es una «derivación», y entendemos también una desviación, un avatar, de la experiencia extática.

En el relato del chamán goldo, la mujer sobrenatural denominada *áyami* es asimilable en gran parte a la *fylgja* normánica y a las hadas célticas: todas tienen en común el hecho de escoger a un humano como amante, de tomar las riendas de su vida, de ser su genio protector. Por supuesto, civilizaciones e imaginarios diferentes han producido relatos muy distintos, pero un detalle centrará nuestra atención.

En el tema que los folkloristas designan con la locución *fairy mistress*, la unión de un mortal y un hada es estéril, salvo en las leyendas destinadas a glorificar un linaje —leyendas del tipo de la del *Romance de Melusina*, de Juan de Arras —, o a explicar el carácter diabólico de los miembros de ciertas familias, relatos del tipo de la de la demoníaca Condesa de Anjou, antepasada de los Plantagenet, referida por Gerardo de Barrí en su tratado sobre *La Instrucción de los Príncipes* (*De principiis instructione*)[11]. Lanval y Graelent no tienen hijos de su amiga; en Desiré, los hijos son propiedad de la mujer sobrenatural y desaparecen al mismo tiempo que ella. La presencia de una prole reduce la mujer espíritu a una dimensión humana; la desaparición de los hijos siguiendo a su ma-

dre podría ser, en cierto modo, el último vestigio de la creencia primitiva de donde salieron estas leyendas e incluso estos mitos.

El segundo elemento del dossier es éste. En el siglo XIX, J. Basanavícius recogió el siguiente cuento en Lituania:

Un hijo «sin parte» (*bedalis*) se va a correr mundo y se encuentra al Anciano Dios, que lo interroga. «¡Ni yo sé adónde voy —responde—, no tengo ninguna parte (= destino), nada me sale bien, no sé adónde ir!». El anciano lo toma de criado y lo manda a buscar agua a una fuente. Se posan tres aves, tres cisnes según una variante, se quitan las plumas y se van a bañar en forma de mujer. El joven le cuenta al anciano lo que ha visto y este último le dice: «¿Sabes qué es eso? Es tu *dalis* (= parte, destino), que viene a bañarse». Le aconseja que robe las plumas de la más joven y no se las devuelva hasta que le prometa ser su *dalis*. El muchacho sin parte sigue su consejo. Se casa con la mujer cisne y viven felices[12].

El cuento de las mujeres cisne, bien conocido por los celtas y los germanos, que encontramos en el *Lay de Graelent* y que es célebre sobre todo gracias a la leyenda de Wieland el herrero, encuentra aquí su verdadera dimensión mítica[13]: el hombre se une a su destino, lo captura, lo hace suyo, y eso le trae dicha y riqueza. A través de las múltiples variantes de este mito se puede vislumbrar un esquema original, un hilo conductor:

1. En el más allá viven seres (¿femeninos?) que escogen ser el genio tutelar de un individuo, acompañarlo; véase la historia de Peter von Staufenberg (cf. p. 81 ss.);

- se convierten en el Doble psíquico, el *daimôn* de su protegido, se le aparecen en suenos; véanse los suenos de Gisli Sursson (cf. p. 58 ss.);

- representan su destino, poseen formas humanas y animales; véanse esas *fylgjur* que se aparecen en sueños al enemigo del *alter ego*, véanse esos animales conductores que son ciertamente Dobles de las hadas (cf. p. 43 ss. y 82).

2. Ya por pérdida del sentido original de estos datos, ya por su psicologización y su conversión en obra literaria, este fondo ve desnaturalizada su morfología, pero no su contenido:

- el ser sobrenatural que elige ser el *alter ego* psíquico de un hombre está antropomorfizado;
- como está estrechamente ligado al destino, se funde con las hadas, que a su vez son sucesoras de las Parcas y las Nornas;
- conserva sin embargo sus formas animales, pero no las utiliza más que para atraer al elegido a un lugar propicio, cuya elección no depende del azar, pues siempre está presente el agua; allí, declara su amor al elegido y se une a él (conjunción);
- pero, como esta «hada» es a la vez destino, suerte y genio tutelar, separarse de ella —sea cual sea el motivo: transgresión de una prohibición, u otra cosa— significa ir hacia la muerte, aunque este rasgo esté muy eufemizado. Lanval desaparece en Avalón, Graelent cruza el río que separa este mundo del reino del hada y ya no volverá a aparecer, Desiderio abandona la corte del rey de Escocia por la de su esposa hada; en *Peter von Staufenberg*, la disyunción resulta fatal para el héroe, que muere tres días después de haberse casado con una mortal.

Aunque todas estas cosas no se dejan delimitar con exactitud, se advierte su parentesco, que puede resumirse así: en tiempos míticos, había un *hieros gamos* entre el hombre y su Doble psíquico, el que lo acompaña al nacer y al morir, y que no muere con el cuerpo, sino que pasa a otro individuo, a menudo un miembro de la familia. Nos encontramos frente a manifestaciones ecotípicas de la creencia en el *daimôn* dado por los dioses al hombre.

Volvamos un instante al problema de los hijos. En los relatos medievales en los que el héroe pasa al otro mundo y se queda a vivir allí con el hada —tras haber sido llevado persiguiendo a un animal, señalémoslo—, la pareja no tiene descendencia, lo que habla en favor de un viaje extático literarizado…

De este viaje extático encontramos buena huella en los celtas, en un relato titulado el *Asiento de Druim Damghaire*:

> Cormac sale un día a cazar liebres. Pierde los perros y a sus compañeros en medio de una densa bruma y se queda dormido sobre la colina con un sueño mágico. Lo despierta una voz. Se levanta y lo abandona la languidez cuando ve a una muchacha de una belleza maravillosa. Ella lo saluda, le confiesa su amor y le pide que la siga al otro mundo: «Ven conmigo […] para que te tome […] por esposo y compañero de mi cama»[14].

Rasquemos el barniz narrativo y literario: en forma de liebre, la mujer espíritu atrae a Cormac hasta un lugar en el que se queda dormido, la colina, visión céltica de los túmulos funerarios de las hadas, es decir, del otro mundo, y le pide que sea suyo. El que lo despierte tras haberlo dormido no resiste el análisis, y cabe admitir aquí una influencia de la lite-

ratura de las visiones, en las que, cuando entra en escena un ser sobrenatural, se dice: «Lo despertó y dijo» (*a sompno excitavit, dicens*), como en la *Visio Thurkilli*. Es el *alter ego* de Cormac el que alcanza el más allá mientras su cuerpo permanece en la colina, allí donde el sueño mágico, transcripción del trance o de la catalepsia, lo ha vencido. Señalemos también un detalle que tiene su importancia: entre los celtas y los germanos, está bien documentado el rito de acostarse sobre túmulos funerarios para tener una revelación, es decir, la práctica de la incubación, o bien recibir un don.

Se insinúa en toda esta familia de leyendas el tema de la unión sagrada, de la hierogamia entre el hombre y su Doble psíquico, sea cual sea su nombre —*daimôn, genius, fylgja...*—, lo cual se traduce, en los pueblos siberianos, por la obtención de poderes supranormales —comunicación con el otro mundo y con los espíritus— y, en los pueblos del medievo occidental, por la concesión de los deseos —riqueza, honores, etc. —, que son simplemente el reflejo de los de la sociedad a la que pertenece el narrador.

Tras todos estos relatos adivinamos un pensamiento simple y profundo: el hombre solo no es nada; para ser, tiene que reunir en sí mismo dos principios, el espiritual y el material, o sea ligarse a su Doble. No salimos de la temática del alma, y las diferencias que observamos provienen de que abordamos este problema desde varios ángulos, con ayuda de varias civilizaciones, pero la estructura no se altera, sólo cambian las palabras. Al estudiar el trasfondo mítico de las leyendas melusinianas, hace ya tiempo de eso, llegamos a la conclusión de que se trataba del mito de las tribulaciones del alma en la tierra antes de su reunión con el Todo[15]. Pues bien, explorando un ámbito completamente distinto, nos en-

contramos de nuevo con esa evidencia, lo que refuerza su verosimilitud.

El otro mundo aparece como un depósito, de almas, en el sentido de *daimôn* y de *genius*, que tratan de encarnarse o que están obligadas a ello, expresiones del destino, de la dimensión sobrenatural del hombre, del vínculo que une a la persona con el cosmos y por lo tanto con los dioses y los muertos. Estas «almas» en busca de cuerpo pueden ser las de los antepasados, así como hipóstasis o auxiliares de divinidades. Desempeñan el papel de Doble psíquico, pero también, en el caso de las hadas, están antropomorfizadas, y se parecen mucho, a fin de cuentas, al ángel custodio cristiano sobre cuya prehistoria todavía reina gran oscuridad.

Vamos a abordar ahora otra de las manifestaciones del Doble, aquella en la que es interpretado en mal sentido: la brujería, de la que no hay que olvidar nunca que constituye el equivalente negativo del mundo de las hadas.

Capítulo II
DOBLE Y BRUJERÍA

1. La bruja y el Doble

Si hay un tema que ha gozado de una popularidad extraordinaria es el del vuelo nocturno de las brujas. Ahora bien, hay dos opiniones divergentes sobre él: o se considera una realidad, o se ve en él una ilusión diabólica. Toda la literatura clerical está llena de cultas discusiones sobre el tema, que es importante puesto que desemboca finalmente en la conexión del vuelo con el aquelarre, y por consiguiente en la condena a muerte de las personas sospechosas de peregrinaciones nocturnas. En el origen, el vuelo nocturno no está relacionado con el aquelarre que se desarrolla en el monte Brocken o en algún monte Pelado; sino que forma parte de un conjunto complejo de ritos agrarios o, más generalmente, de III.ª función, destinados a asegurar prosperidad y fecundidad a la comunidad aldeana o familiar[1]. La Iglesia diaboliza estos vestigios del paganismo e impone su punto de vista, aunque sin lograr ocultar el substrato cultural antiguo y pagano con el que tienen que ver las deambulaciones nocturnas atribuidas a algunos.

La partida de las brujas, Ulm, 1490.

En el siglo IX, en un capitular de Carios el Calvo, encontramos el primer eco de esta tradición, que se extiende muy deprisa en los textos, penitenciales y decretos canónicos. Prestemos atención a las siguientes informaciones que recoge

Reginon de Prüm en el año 906, en sus *Libri duo de synodalibus causis*:

> «No puede admitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas y seducidas por las ilusiones y espejismos de Satán, crean y digan que se van de noche con la diosa Diana, o con Herodiada, y junto con una gran masa de mujeres, montando ciertos animales, recorriendo amplios espacios de la tierra en el silencio de la noche y obedeciendo a Diana como señora suya [...]. Una multitud innumerable se deja ganar por esa locura y considera que eso es verídico, se aparta del recto camino y se hunde en el error pagano [...]. Por eso deben predicar los sacerdotes a los hombres de las parroquias que tienen confiadas que todo eso es absolutamente falso y que tales fantasmas en los espíritus de los fieles no provienen del espíritu de Dios, sino del Maligno [...]. El hombre piensa erróneamente que todo pasa, no en espíritu (in animo) sino corporalmente (*in corpore*)».[2]

Burcardo, obispo de Worms, recoge este punto hacia 1010 e insiste por dos veces en el hecho de que todo es ilusión; los que creen tales cosas son «engañados por el diablo» (*a diabolo deceptae*)[3]. El tono está dado, y las colecciones de cánones de Ivo de Chartres († 1116), del maestro boloñés Graciano († antes de 1179), el Policraticus de Juan de Salisbury, obispo de Chartres (1176-1180), así como los penitenciales, la difunden y alimentan los grandes manuales de Inquisición, particularmente el *Martillo de Brujas* (*Malleus maleficarum*) de Jaime Sprenger y Enrique Institoris, publicado en Magdeburgo en 1486 o 1487. En el Manual del Inquisidor (Practica

inquisitionis) de Bernardo Gui (1261-1339), célebre desde que todo el mundo pudo conocerlo en *El Nombre de la Rosa*, de Umberto Eco, no encontramos más que una alusión, sin embargo interesante, pues no se trata de brujas: se interrogará a brujos, adivinos e invocadores del demonio, escribe Bernard Gui, «sobre *hadas* que traen dicha o, según se dice, corren de noche»[4]. El inquisidor se refiere aquí a una tradición documentada en todo el Occidente medieval, la de las hadas que visitan las casas por la noche y aseguran su prosperidad si se han tomado ciertas precauciones, tradición diabolizada por la gran ofensiva cristiana contra el paganismo[5].

En la *Leyenda Dorada*, que Santiago de la Vorágine redacta hacia 1250, está insertada la *Vida de San Germán* († 448) pero, con respecto a la Vita primitiva compuesta por Constancio de Lyon hacia 475-480, el texto tiene interpolaciones, una de las cuales merecerá nuestra atención:

> «Un día que había recibido hospitalidad en un lugar, San Germán se asombró al ver que, tras la cena, ponían la mesa, y preguntó para quién preparaban otra comida. Puesto que le dijeron que era para las buenas señoras que van de noche —o sea las hadas o las brujas—, decidió pasar la noche en vela. Vio entonces una multitud de demonios que se sentaban a la mesa en forma de hombres y mujeres. Les impidió irse, despertó a toda la casa y preguntó si conocían a aquella gente. Todos son vecinos y vecinas, le respondieron. Mandó entonces a los demonios que se quedasen allí y envió a alguien al domicilio de cada uno de ellos: todos estaban en su cama[6].»

Es claro que no se trata de demonios, interpretación cristiana de un hecho que el narrador no comprende, sino de los

Dobles de los durmientes, y se han reunido aquí para participar en lo que llaman festín de hadas. Diabolizando el fenómeno, Santiago de la Vorágine encasilla una creencia pagana según la interpretación clerical y canónica, de modo que todo queda encerrado en el ámbito de la ilusión diabólica: Satán, como todo el mundo sabe, es el gran embaucador, el señor de las ilusiones mágicas y puede, a su antojo, tomar forma humana. La actualización del substrato precristiano es fácil aquí. Pero lo es mucho menos en el siguiente *exemplum*. Esteban de Borbón —dominico que sin duda nació en Belleville sur Saône hacia 1180 y estaba encargado del oficio de Inquisición en la diócesis de Valence hacia 1235, muerto en 1261 en el convento de predicadores, en Lyon— estuvo en contacto permanente con el pueblo cuando recorría la actual región de Rhône-Alpes para predicar a los herejes. Los testimonios que recogió y sus experiencias personales le proporcionaron la materia de numerosos *exempla*, o sea de hechos muy valiosos para los historiadores de las mentalidades que saben mirar más allá del prisma deformante del cristianismo. Esteban narra esto[7]:

> Una mujer pierde sucesivamente a sus dos hijos antes de que hayan cumplido un año. Corre el rumor de que unas vampiresas (=brujas) les han chupado la sangre. La desdichada madre afirma: «Cuando cumpla un año mi tercer hijo, velaré toda la noche que lo cierre. Pondré sobre el niño la tapa de hierro de la olla —se considera que este metal pone en fuga a los espíritus— y pondré un hierro al rojo a la vampiresa cuando venga, para que la reconozcan a la mañana siguiente».

Este detalle nos revela que esta mujer no duda ni por un instante que puede penetrar una vampiresa de noche en su casa, y sugiere que la marca con el hierro candente, marca de infamia, es un medio corriente de reconocer a las mujeres sospechosas de brujería. Volvamos al texto:

> La mujer hace lo que había dicho y, hacia la mitad de la noche, ve que, por la puerta cerrada, entra una viejecita vecina suya, montada en un lobo (*vidit intrantem per januam clausam vetulam quamdam sibi vicinam, lupum equitantem*). La vieja se acerca a la cuna, la madre le aplica el hierro candente en la cara, y la otra se retira lanzando un gran grito (*cum ejulatu maximo recessit*).
>
> A la mañana siguiente, la madre se va a casa de la vieja, acompañada por los vecinos y por magistrados. Derriban la puerta —el hecho de que la vieja no acuda a abrir da a entender que está sumida en un profundo sueño— y detienen a la mujer con la mejilla quemada. Ella lo niega todo, afirmando que no es consciente en absoluto de que haya cometido el crimen que le imputan (*dicens non esse se impositi criminis consciam*) [8].

Hasta aquí, las cosas están claras: es el *alter ego* físico de la vieja el que ha actuado mientras dormía el cuerpo. Hay dos detalles que lo indican: la herida infligida se encuentra en la mejilla de la que detienen; y entró en la casa cuando las puertas estaban bien cerradas. Ilustremos el primer detalle. En la *Saga de las Gentes del Hile del Salmón* (cap. 24), hay un aparecido llamado Hrapp que causa estragos; Olaf lo espera, se le tira encima y le pega un golpe de chuzo, pero el recalci-

trante muerto arranca la punta y desaparece hundiéndose instantáneamente en el suelo; cuando abren la tumba, ven que Hrapp tiene en la mano la punta de hierro del chuzo[9]. En el relato de Esteban de Borbón surge además un motivo muy arcaico, esencialmente documentado por las tradiciones germánicas, el del lobo como montura de las brujas, cosa que aquí no parece ser más que una acentuación del carácter maléfico de la vieja: se alía con los lobos.

Miremos ahora cómo se distorsionó el relato para hacerlo entrar en el ámbito de las cosas conocidas y aceptables para la Iglesia:

> El obispo, que sabe que la vieja es una buena parroquiana, sospecha algún maleficio y obliga al demonio a manifestarse; éste adopta la apariencia de la vieja, quita del rostro de ésta la fina capa de piel quemada y se la pone en el suyo (*tunc demon, similitudine vetule se transmutans... pelliculam combustam a facie vetule removit... et sibi imponit*).

Este epílogo, que no tiene más objeto que evidenciar el engaño diabólico, parece inspirarse en uno de los nombres latinos de la bruja: masca, «máscara». Frente a la creencia en el Doble, la Iglesia se sale con una pirueta: todo es ilusión, *illusio, ludificatio diabolica*. Reconocemos que, siguiendo a Jean-Claude Schmitt, que habla del diablo desenmascarado, nos dejamos llevar no hace mucho por este argumento, y sólo en el curso de nuestra investigación sobre el otro yo nos han abierto los ojos los materiales reunidos. Y una cosa más: la vieja se defiende de haber cometido aquel crimen, cosa que podemos interpretar como ignorancia o como disimulo, pero parece que —por el léxico y la sintaxis del texto— no hay que poner en duda su buena fe. Recordaremos esto: el extático

involuntario no forzosamente recuerda lo que ha hecho su Doble. Los profesionales del éxtasis, magos/as y brujos/as, sí lo recuerdan, pues han emitido su *alter ego* voluntariamente.

El *exemplum* de Esteban de Borbón hay que relacionarlo con un relato de Gualterio Map. Nacido entre 1135 y 1140 en el valle del Severn, Gualterio estudia y vive en París entre 1155 y 1162 antes de regresar a Inglaterra para establecerse en la corte de Enrique II; muere el 1 de abril de 1209 o 1210. Su *De nugis curialium* (1181-1193) está lleno de ecos de las creencias populares y de las supersticiones del otro lado del canal de la Mancha en aquella época, y en él leemos esto:

> Un caballero pierde a sus hijos recién nacidos: los encuentran estrangulados a la mañana siguiente de nacer. El hecho se produce de nuevo cada año. Las velas nocturnas y diurnas son en vano. Al cuarto año, el último recién nacido está rodeado de fuegos y luces —lo que se considera que hace retroceder a espíritus y demonios—, y todas las personas presentes tienen los ojos clavados en él. Aparece un peregrino que pide hospitalidad en nombre de Dios. Es bien recibido y ayuda a los demás en la vela.
>
> «He aquí que, poco después de medianoche, *habiéndose dormido todos*, y cuando sólo quedaba despierto él, el peregrino vio de repente que se acercaba a la cuna una venerable matrona y empezaba a estrangular al pequeño. Él se lanza de inmediato y sujeta con fuerza a aquella a la que ha descubierto, hasta que todos despiertan y los rodean. Muchos reconocen a la mujer, y todos los que protestan afirman que es la más digna matrona de la ciudad [...]. Le preguntan cómo se

> llama, y no responde nada. El padre y muchas otras personas atribuyeron su mutismo al sentimiento de vergüenza por haber sido descubierta.» En resumen, le piden al peregrino que la suelte; pero él se niega, y protesta diciendo que es un demonio. «Toma el atizador de un brasero cercano, le marca la cara con el signo de la malicia y ordena que traigan al lugar a aquella que habían pensado que era esta mujer. La traen, mientras él sigue sujetando a la primera y, al propio tiempo, todos la encuentran semejante a la prisionera incluso por lo que se refiere a la quemadura.» El peregrino explica entonces que la mujer que tiene sujeta tiene que ser la mensajera de los demonios y la ejecutora de sus bajezas, y que la han hecho semejante a la otra matrona, digna y piadosa, para perderla. «Para que creáis lo que digo, ¡ved lo que hace cuando la suelto! Se va volando por la ventana entre grandes gritos y lamentos.»[10]

Otra vez tenemos ante nosotros el Doble corpóreo en acción, pero está diabolizado. Volvemos a encontrar la marca con hierro candente, y Gualterio Map jalona su narración de anotaciones que orientan al lector o al oyente hacia la convicción de que es Satán quien dirige el baile: a la matrona la aprecia todo el mundo. Además, la salida final por la ventana, volando y con un gran grito es un motivo bastante corriente en las leyendas melusinianas: una vez descubierta, la mujer-espíritu, o la demonia, por ejemplo Melusina, desaparece así o a través del techo, como la esposa fantástica del conde de Aquitania en el cronista Philippe Mouskès.

En cambio, Gualterio Map introduce un motivo singular del que no conocemos equivalente en los relatos de obras del diablo: el mutismo, mal explicado por la vergüenza, y que contradice a los gritos que lanza el ser al irse. Tome nota el lector de que el sueño se apodera de todos salvo del peregrino, sin duda protegido por una fe superior. Pues bien, este sopor es inexplicable: hay un grupo de personas, hay buena temperatura —está encendido el fuego— y luces brillando. Este sopor precede a la irrupción de la matrona, cosa que hace pensar inevitablemente en un punto que encontramos incesantemente: el sueno irreprimible en que cae sumida toda persona asaltada por el Doble espiritual de sus enemigos, detalle muy bien ilustrado por todas las sagas escandinavas (cf. p. 44). Luego, está también la materialización repentina de la matrona en la habitación: surge literalmente de ninguna parte, como en la citada historia de Gudmund Arason. A causa de todos estos indicios, afirmamos que se trata de una historia de Doble, revisada y corregida por un clérigo.

Desde el siglo x u xi, se señala que algunas mujeres son capaces de penetrar en las viviendas, de noche, desafiando las puertas cerradas. Gervasio de Tilbury (1152-1218), nombrado mariscal del reino de Arles por Otón IV de Brunswick, habla de ello en sus Ocios imperiales (1209-1213), en un capítulo en el que trata de las apariciones nocturnas (iii, 93). Afirma que no está de acuerdo con la opinión de aquellos que se apoyan en la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, porque él conoce personalmente mujeres de su vecindad (*mulieres agnosco vicinas nostras*) que viajan a distancia dejando la cama de su esposo dormido y recorriendo el mundo. Gervasio cita el caso de una de estas mujeres, que, habiendo tomado forma de gato, fue herida, y su cuerpo humano llevaba la huella de la herida. Una vez más es evidente que se trata del *alter ego*

zoomorfo de dicha mujer. En resumen, se enfrentan dos opiniones, la de los clérigos y la de la gente corriente.

No entraremos en la polémica que, desde el siglo XIII hasta el XVI, opuso a los que defendían que se trataba de un transporte diabólico real y a los que sostenían que era una ilusión, pero señalaremos que ninguna opinión es verdaderamente definitiva[11]. En el siglo XV, se encuentra de todo: en 1461, Pierre Mameur, prior de Sainte-Opportu-ne, cerca de Poitiers, en 1475, Jean Vincent, prior de Les Moustiers (Vendée), y Ulrich Molitor, notario del vicariado episcopal de Constanza, lo consideran ilusión. Alonso de Madrigal, llamado el Tostado (Tostatus), obispo de Ávila (1449-1455), es de esta opinión en 1436, pero cambia de parecer cuatro años más tarde y explica con gran erudición que el demonio te transporta, cosa que niega el minorita milanés Samuel de Cassinis en 1505. Idénticas incertidumbres encontramos en el célebre predicador alsaciano Jean Geiler de Kaisersberg (1445-510) [12]. El médico lionés Symphorien Champier († 1539) no zanja la cuestión y afirma la coexistencia del vuelo real y del desplazamiento ilusorio, opinión que también es la de Pedro Ciruelo en 1529.

La enumeración de todos los autores que han dado su opinión sobre el tema, de lo que se encontrará un excelente muestrario en J. Hansen, no aporta nada más, simplemente confirma que se enfrentan interpretaciones que rivalizan, por eso es más interesante centrarse en las informaciones susceptibles de hacer progresar nuestra investigación.

Todos los partidarios de la ilusión están de acuerdo en un punto: las mujeres que pretenden que efectúan vuelos nocturnos están soñando; tienen alucinaciones, y para pensar así no quieren más prueba que lo que sucede cuando se las emplaza a actuar ante testigos. Numerosos textos nos dicen

que estas mujeres se duermen, caen en catalepsia, no abandonan en absoluto el lugar, pero cuentan, cuando salen de la letargia, lo que han hecho y visto lejos de allí. Aun concediendo lo que pueda haber de préstamos literarios, la unidad de los testimonios es realmente digna de atención. En 1435-1437, Juan Nider, Inquisidor dominico, relata una de aquellas experiencias: la «bruja» se colocó en un tonel, se untó de bálsamo, pronunció unas palabras mágicas y... ¡se quedó dormida! La anécdota se encuentra también en un sermón de Geiler de Kaisersberg y, en forma parecida, en El Tostado (en 1436), así como en Arnau Albertí, Inquisidor y más tarde obispo de Patti, en Sicilia. El Tostado insiste en el hecho de que la mujer yació inanimada y no fue transportada —*iacuissit exunimis, neque fuisse de loco motam*—. Hacia 1250, Vicente de Beauvais, dominico ligado a la familia real francesa en calidad de lector, recogía ya el siguiente relato en su *Speculum morale* (III, 27):

> Una anciana dijo un día a su sacerdote que ella, en compañía de otras mujeres, lo había visitado por la noche y que las puertas cerradas con llave no habían sido obstáculo para su irrupción. «Haciéndola entrar en una habitación de ventanas enrejadas, el sacerdote cerró la puerta y empezó a golpear a la vieja con el crucifijo, diciendo: "¡Sal de aquí, doña bruja!". Y como no podía hacerlo, el cura la echó con estas palabras: "Ya ve usted hasta qué punto le falta el sentido común, puesto que pone usted su fe en la inanidad de sueños ilusorios"».

Los textos que buscan deshacer el engaño tienden a la moraleja y ridiculizan la creencia. En otro miembro de la orden de Santo Domingo, Esteban de Borbón († 1261), encontra-

mos un texto más turbador: un hombre le dijo un día al cura de una parroquia de la región de Cevenas que de noche se iba con mujeres «corrientemente denominadas las Buenas Cosas», y agregó que, si no lo creía, se lo llevaría con él, que fue lo que ocurrió. El sacerdote fue llevado a una bodega en la que había unas mujeres comiendo en una mesa bien provista e iluminada por cirios y antorchas. El sacerdote bendijo entonces la mesa, y todo desapareció; se encontró solo, encerrado en la bodega (n.º 97), pero Esteban no trata de comprender cómo fue transportado allí. Hay preguntas que sin duda vale más no hacer…

Por regla general, el vuelo se produce durante el sueño de los interesados, exactamente como en los relatos normánicos de viajes del *alter ego* (*hamför*). Para Jean Vincent, es un sueño diabólico que permite a las durmientes imaginarse que son transportadas o metamorfizadas en animal. Para Martín de Arles, profesor de teología en Navarra a finales del siglo XV, todo se produce «en sueños, no en realidad, sino de manera fantástica» (*in somnis, non realiter sed fantastice*) y es fruto de los humores y de la imaginación (*fantasia*). El jurista Juan-Francisco Ponzinibius, de Piacenza, es de parecida opinión y da una explicación que ya es psicológica. En cuanto a Arnau Albertí [Arnaldus Albertini] († 1544), canónigo mallorquín, señala que el demonio engaña más fácilmente «a las viejas estúpidas y a los enfermos» tales como «los melancólicos, los frenéticos, los maníacos, los tímidos, los niños y los campesinos». Sobre todo en el siglo XV y XVI, todos los letrados se preguntan sobre la realidad del traslado: ¿se produce en espíritu (*in spiritu*), o en realidad y corporalmente (*vere et corporaliter*)? Jaime Sprenger y Enrique Institoris reconocen que «este transporte presenta dificultades […] a causa de un solo texto, el *Canon episcopi*», y presentan ejemplos de

traslados corporales, dejando claro que tan sólo se producen con permiso de Dios (*Deo permittente*). «En cuanto al modo de transporte, añaden, es este [...]: las brujas, por instrucciones del diablo, hacen un ungüento con el cadáver de niños, sobre todo de los que han matado antes del bautismo». Adviértase el cambio de la tradición: el ungüento se aplica ahora a un objeto, la escoba, y ya no al cuerpo, opinión ampliamente extendida en la época y que encontramos en las obras de Juan Nider, el Tostado y Juan de Bérgamo (en 1460), y en los trataditos anónimos sobre la secta de los valdenses. Juan Hartlieb, médico particular de Alberto III, duque de Baviera, nos da en 1456 el nombre de uno de esos ungüentos: *unguentum Pharelis*, del que tenemos mil recetas. De hecho, se superponen aquí al menos tres tradiciones: la de los animales que sirven para el transporte, ya documentada hacia el año mil, la de un bálsamo satánico y la de la cabalgada fantástica sobre el bastón, que se amplía y también se produce sobre una escoba.

Según nuestros exámenes, la asociación ungüento/bastón aparece en el siglo XV. La encontramos en 1428 en los procesos de Lucerna, en 1430 en el *Formicarius* de Juan Nider, en 1456 en el *Libro de las Artes Prohibidas* de Juan Hartlieb, en 1460 en Juan de Bérgamo, en 1475 en la *Crónica* de Mathias Widmann, en 1477 en los procesos de Villars-Chabod, cerca de Annecy, y, en 1494 en un proceso que se desarrolla en Francfort[14]. Si extraemos lo esencial de los textos a los que nos referimos, y que se encontrarán en J. Hansen y en J. C. Baroja o en los manuales de Inquisidor, tenemos los siguientes rasgos originales:

- el cuerpo sigue en el mismo lugar;
- está sumido en un sueño cataléptico que nada puede interrumpir, porque, dice Alfonso de

Spina en 1459, «los cuerpos de esas mujeres permanecen sin ninguna sensibilidad» (*corpora vero earum remanent sine aliqua sensibilitate*);

• esta catalepsia es propia de ciertas complexiones.

Viene a introducir cierta opacidad sobre estos datos más antiguos el bálsamo, el ungüento, dado por Satán o fabricado siguiendo sus consejos. De la revisión de los escritos sobre brujería se deduce con claridad la manera en que razonan los inquisidores y los clérigos: la tradición cristiana y culta es su hilo conductor, así como su apoyo. La Biblia los saca de aprietos las más de las veces, y hay un ejemplo que lo muestra bien. Para probar la realidad del vuelo nocturno, los eclesiásticos se apoyan en el traslado de Habacuc (*Daniel* 14), de Felipe (*Acta apost.* 8), de Cristo (Mt. 4), de Elías (*II Reg.* 2, 11-13), y como eso no siempre es suficiente, recurren a la leyenda de Simón el Mago, la de San Ambrosio y la de San Antidio de Besanzón.

¿Pero de dónde viene el bastón? ¿Cuál es su origen? Tal vez podemos adelantar una respuesta empleando las tradiciones germánicas, que son nuestros mejores testigos de las tradiciones precristianas.

Para designar a la maga, el normánico emplea diferentes vocablos, entre ellos *túnriða* y *völva*. El primero significa «la que cabalga el seto» o bien «la que cabalga en el prado cercado», lugar sagrado en el que los antiguos escandinavos celebraban su culto; el segundo está formado con *völr*, «bastón». Desde la alta Antigüedad, el bastón —*völr, stafr* o *gandr* — es necesario para las prácticas mágicas (*seiðr*), y puede verse en él, sin riesgo de error, el antepasado de la varita mágica de las hadas. Los magos y las magas —no empleamos el término brujo/a porque tan sólo se aplica a la magia negra y

maléfica— envían este bastón a ejecutar las operaciones deseadas y lo utilizan para desplazarse, o incluso toman su forma, por eso la transferencia mágica se expresa con el término *gandreið*, «la cabalgada del *ganðr*» o «en el *ganðr*». Pero sepamos que *ganðr* también puede designar un espíritu del mismo tipo que los espíritus auxiliares de los chamanes. Estamos tentados de ver en este bastón un homólogo del *Kerukeion* de Hermes, de la varita de Circe y del tirso de Baco…

El bálsamo parece una invención relativamente reciente o bien se recuperó de la Antigüedad clásica (Petronio) y, sin que queramos anticipar sobre lo que sigue de nuestra investigación, sirve ante todo de estupefaciente, de hipnótico, y permite a la bruja entrar en esa catalepsia que permite que una parte de ella misma se evada del cuerpo, en una palabra, que libere el otro yo. El ungüento sustituye en cierto modo a las antiguas técnicas del éxtasis. Retengamos bien que es un motivo añadido, adventicio, que viene a ocultar un don, una complexión o una ciencia. Desde el siglo XV, el Tostado afirma que el aquelarre es un invento debido a la droga, y las recetas recogidas a lo largo de los textos confirman este punto: en la composición de estos bálsamos entran solanáceas belladona, beleño, estramonio así como otros ingredientes que han constituido las delicias de los modernos amantes de la brujería: veneno de serpiente, baba de sapo, arañas… Hacia 1545, el doctor Laguna, médico al servicio del duque de Lorena, comprobó las tórpidas virtudes de tal bálsamo. Por lo demás, en un proceso celebrado en Toulouse en 1335, Ana María de Georgel y Catalina Delort reconocen haber sido transportadas sin ayuda de ningún ungüento; Catalina declara simplemente que se sumía en un sueno extraordinario cada noche… del sábado, por supuesto, día del aquelarre.

2. El desdoblamiento de las brujas

Los análisis recientes han mostrado que el vuelo nocturno de mujeres llevadas por demonesas (Diana, Herodiada) o hadas (doña Abundia [*dame Abonde*], Satia) procede del culto a los muertos y después bascula hacia la brujería con el empuje de la Iglesia[15]. Las experiencias efectuadas en presencia de testigos, entre el siglo XIII y el XVI, muestran que los individuos sospechosos caen en catalepsia. Las minutas de los procesos nos informan de que, de hecho, hay dos tipos de personas concernidas: seres malignos, ladrones de semillas, destructores de cosechas, emisarios de tormentas (*tempestarii*), y personas que los combaten, los *Benandanti* y los hombres lobo de Livonia, a los que pronto conoceremos. Se convierte en argumento la letargia para relegar estos singulares fenómenos al ámbito de la ilusión y de lo fantasmal, y sin embargo no hay más remedio que constatar que existe otra «verdad» y que ésta se encuentra en todas partes de Europa. En su *Daemonomania* (cap. 12), Jean Bodin (1520-1596) aporta dos elementos importantes a nuestro dossier:

> «Cuando me encontraba en Nantes en 1546 —escribe—, oí decir cosas asombrosas sobre siete magos que, en presencia de numerosas personas, declararon que, en el espacio de una hora, iban a traer noticias de todo cuanto ocurría en un radio de siete leguas. Entonces perdieron el conocimiento y estuvieron tres horas en tal estado; después, se incorporaron y dijeron lo que habían visto en Nantes y sus alrededores. Describieron con precisión circunstancias, lugares, actos y personas. Las investigaciones que se llevaron a cabo revelaron la exactitud de sus palabras».

¿No tenemos aquí exactamente lo mismo que nos cuentan las sagas escandinavas? El parecido de los hechos se presta a

confusión. Pasemos al segundo testimonio:

> «Otro hecho se produjo durante la dura persecución de brujas que hubo en Burdeos en 1571 y de la que me acuerdo bien. Había allí una vieja bruja que reconoció ante los jueces que ella y sus semejantes eran llevadas y conducidas cada semana a ciertos lugares. Cuando uno de los jueces supremos, el señor Belot, quiso una prueba de ello, ella respondió que no se la podía dar si no la desataban. Ordenó que le quitasen las ataduras. Entonces, desnuda, se untó todo el cuerpo y cayó al suelo como muerta, privada de sensaciones, y no volvió en sí más que cinco horas más tarde. Narró hechos que se habían producido en lugares alejados, y se descubrió que decía la verdad».[16]

La realidad de un transporte a distancia no puede ponerse en duda, puesto que, cada vez, lo que dicen esas mujeres o esos hombres al salir del trance resulta ser exacto. Pero lo que la gente de aquella época era incapaz de comprender es que el que parte de viaje es el Doble. Al tener ante sus ojos el cuerpo privado de sentidos, no podían imaginarse algo tan ajeno a su cultura y a su religión, pues para ellos un hombre se compone de un cuerpo y un alma, ¡y eso es todo! El lector habrá advertido una diferencia entre los dos testimonios: en el primer caso, nos las habernos con profesionales del viaje extático, no tienen necesidad de bálsamo; en el segundo caso, tenemos lo que podríamos denominar ocasionales que no dominan las técnicas extáticas y, por consiguiente, están condenados a recurrir a un ungüento tórpido.

En el siglo XVI se encontrarán varios relatos parecidos, particularmente en Bartolomé de Spina (*Quaestio de strigibus*,

1525), Andrés de Laguna (1499-1560), médico personal del papa Julio III, y naturalmente Giambattista della Porta (1541-1615), autor de los célebres *Magiae naturalis libri* XXX (1589), donde en sustancia se lee esto:

> «Conocí a una mujer del tipo de esas de las que se pretende que entran de noche en las casas y chupan la sangre de los niños en la cuna.» Porta procede a la experiencia habitual y constata la catalepsia provocada por el ungüento. «Cuando la mujer despertó, contó maravillas, dijo que había sido transportada más allá de montes y mares…».

Regresemos unos siglos atrás y pasemos al norte. Allí, las historias de brujería son más claras, en primer lugar porque el *alter ego* no está en absoluto aculturado, y luego porque los contadores proporcionan una información sin ambigüedades, aunque a veces sea un poco sibilina. Tomemos un episodio de la Saga de *Fridthjof el Fuerte*: Fridthjof rompe la columna vertebral de dos brujas (*hamhleypur*) transformadas en focas; sus cuerpos mueren de inmediato en el lugar que emplean para sus maleficios (*seiðhallr*)[18]. En la *Saga de Tborstein hijo de Vikingo*, el otro yo de Ingjald combate en la forma de un jabalí al que matan: «Vieron entonces que Ingjald yacía muerto» (cap. 8)[19]. En la saga que lleva su nombre, Kormak y su hermano van a levantar el ancla; aparece una morsa cerca de su barco; Kormak le lanza el arpón y la bestia se sumerge: «Les pareció entonces haber reconocido los ojos de Thorveig (*þóttusk menn þar kenna augu Þorveigar*). La morsa ya no vuelve a aparecer, «pero dijeron que Thorveig se quedó acostada, alcanzada de una enfermedad mortal, y la gente contó que murió de ella»[20]. La lección es clara: lo que le sucede al otro yo teriomorfo repercute en el

cuerpo del que ha salido, y la muerte de uno acarrea irresistiblemente la del otro, prueba clara del desdoblamiento.

3. El caso de los *Benandanti* y el papel de la cofia

Hay un estudio que hubiera debido tener más eco del que tuvo, el que Cario Ginzburg publicó en 1968 sobre las batallas nocturnas, que cambiaba completamente las ideas recibidas y convertía en caducas muchas conclusiones, razón por la que no se habló de él[21]. En un pequeño dossier, C. Ginzburg presenta a los *benandanti*, «Los que parten para el Bien», personajes asimilados a los brujos cuando en realidad representan el último avatar de un ritual de III.ª función relacionado con la visión mítica del combate del invierno y la primavera. Los elementos recogidos sobre esta creencia del Friuli son interesantes porque superan con mucho el marco geográfico de esta región cultural-mente marginal, lo que ha permitido que tradiciones muy antiguas sobreviviesen hasta el siglo XVI. Por lo demás, no es desdeñable saber que Friuli vio pasar por su suelo, e incluso instalarse, a celtas, germanos y eslovenos, lo cual ha dejado huella en la mentalidad y las costumbres locales.

El 21 de marzo de 1575, se abre en Cividale un progreso de herejía contra Paolo Gasparutto y Battista Moduco. Estos individuos pretenden que salen de noche a combatir a los brujos. «Una vez partidos, si alguien se acercaba a la cama donde yacía su cuerpo, para llamarlo, éste no respondía, ni el otro podría hacerlo mover aunque se quedase allí cien años; pero si evitaba mirarlo y llamarlo, enseguida obtendría una respuesta», declara Gasparutto el jueves 7 de abril. Algunos parten por más tiempo que otros, añade, dando una precisión interesante: «En cuanto a los que tardan veinticuatro horas en volver, si alguien hace o dice algo, el espíritu permanece separado del cuerpo; una vez enterrado el cuerpo,

ese espíritu es vagabundo y lo llaman *malandante*» (El que parte para el mal). ¡Tomemos buena nota de estos detalles! Durante la catalepsia, el sueño, lo que se desprende del cuerpo puede verse impedido de regresar a su envoltura carnal. Ésta, pues, corre peligro, pero también el «espíritu». Gasparutto afirma que los *benandanti* que revelan su actividad, o que cometen una falta, reciben un apaleamiento que los deja totalmente negros.

Battista Moduco, a su vez, comparece ante el inquisidor Félix de Montefalco y confirma las declaraciones de Gasparutto: «Soy *benandante* porque parto con los otros a combatir cuatro veces por año, es decir, en los Cuatro Tiempos, de noche, de forma invisible, en espíritu. Sólo el cuerpo permanece allí».

El 1 de octubre de 1580, es llamada a declarar María Gasparutto, esposa de Paolo, y he aquí lo que dice: «Una noche, hacia las cuatro de la mañana, tuve necesidad de levantarme y, como tenía miedo, llamé a Paolo, mi marido, para que viniese conmigo. Aunque lo llamé unas diez veces, sacudiéndolo, no pude despertarlo, y tenía el rostro vuelto hacia arriba», es decir, estaba acostado boca arriba, detalle que tiene su importancia, como vamos a ver enseguida. «De modo que me fui sin que él se levantase y, a la vuelta, vi que estaba despierto y decía: "Estos *benandanti* dicen que, cuando abandonan el cuerpo, su espíritu se parece a un ratoncito, así como cuando regresa; y si el cuerpo, mientras está privado de espíritu, fuese puesto boca abajo, quedaría muerto, pues el espíritu no podría volver a entrar en él"».

En el proceso celebrado en Lucca en 1571, una tal Margherita de San Rocco declara: «Si por casualidad nos pusiesen boca abajo, perderíamos nuestro espíritu y el cuerpo quedaría muerto». Durante otra instrucción que se celebra en el

mismo lugar en 1589, la anciana campesina Crezia de Pieve San Paolo declara: «Conocía a una bruja que se llamaba Gianna. Un día se durmió y vi que de la boca le salía una rata. Era su espíritu, que se iba a no sé dónde».

Acabamos de descubrir dos pistas que vamos a seguir empezando por la más simple, la del espíritu ratón. Según una creencia ampliamente extendida en Europa y muy pronto documentada en Germanía en la leyenda del rey Guntram (Gontran) y que podemos seguir hasta finales del siglo XIX, del cuerpo dormido en trance o en letargia, sale, casi siempre por la boca, un pequeño animal que no es otro que el Doble zoomorfo del durmiente.

A finales del siglo VIl, Pablo Diácono, autor lombardo, miembro de una familia noble que se ha instalado en Friuli durante la ocupación de Italia, termina su *Historia de los Lombardos*, en la que compila toda la información concerniente al pueblo germánico al que pertenece[22]. Emplea particularmente el *Origo gentis Langobardorum*, escrito hacia el año 671, y que cubre el período que va desde la Antigüedad escandinava hasta el rey Perctarit, y una obra, hoy perdida, de Segundo de Trento († 612). La obra de Pablo Diácono es importante porque refiere muchas leyendas (*Sagen*), una de las cuales nos interesa particularmente, la del rey Guntram:

> Un día, en una cacería, el rey Guntram se quedó dormido al pie de un árbol, con la cabeza apoyada sobre las rodillas de un fiel vasallo. Salió de su boca un animalito que intentó atravesar un arroyo cercano. El vasallo le hizo un puente con la espada, vio que el animal cruzaba y desaparecía en el agujero de una montaña, y al cabo de poco volvía a salir y se deslizaba en la boca del rey. Cuando Guntram despertó, contó

> que cuando estaba dormido, le había parecido que cruzaba un puente, entraba en una montaña y veía un tesoro. El vasallo le dijo lo que había visto. Guntram hizo excavar cerca del agujero en que había desaparecido el animal y descubrió un tesoro» (III, 34).

Esta historia la recogen Aimonio de Fleury en su *Historia de los Francos* (1002), Elinando de Froimont, Vicente de Beauvais (hacia 1250) y Juan Wier (1563). Entronca con una tradición de la que Hannjost Lixfeld ha recogido cerca de doscientos testimonios que van desde la Edad Media hasta el siglo XX y que se encuentran en toda Eurasia[23]. Está documentada, a veces en forma adaptada a los lugares y las etnias, tanto entre los buriatos del Altai como entre los vodiacos y los lapones[24]. El tema central es siempre el mismo: el Doble físico abandona el cuerpo de un durmiente en forma de animalito y parte a vagabundear; al despertar, el hombre narra lo que toma por un sueño.

La leyenda de Guntram se presenta como una visión maravillosa y, a fin de cuentas, como una visión literaria del viaje extático, pero éste se desarrolla aquí abajo, aunque algunos detalles sugieren que no era así al principio: el agua, que simboliza la frontera entre ambos mundos, y el puente, símbolo bien conocido del paso paradójico, del paso difícil, de la puerta estrecha, según M. Eliade, y que está presente en gran número de mitos.

El historiógrafo lombardo relata otra anécdota que nos presenta otra visión del Doble:

> Cuando Cuniberto, rey de los lombardos, delibera con su caballerizo mayor sobre de qué forma podría dar muerte a Aldo y Grauso, ve una

mosca en la ventana. Saca el cuchillo para matarla, pero falla y únicamente le corta una pata.

Aldo y Grauso acuden a la convocatoria del rey, pero se encuentran por el camino a un cojo al que le falta un pie. Les advierte de que Cuniberto quiere hacerlos matar, y entonces se refugian en una iglesia. Furioso al ver que se le escapan, Cuniberto les promete que conservarán la vida si le revelan el nombre del que lo ha traicionado. Aldo y Grauso cuentan su encuentro con el cojo y el rey comprende que la mosca a la que cortó la pata era un mal espíritu[25].

El que Cuniberto interprete sin vacilar los hechos de este modo muestra bien que nos encontramos en un universo en el que el Doble zoomorfo es una realidad. La mención de un espíritu maligno entronca con la interpretación clerical y relega el hecho a la esfera del diablo y sus agentes, cuando tenemos un *alter ego* en forma de mosca y, conforme a una ley que afirma que todo cuanto le sucede al Doble se encuentra también en su poseedor, la pata cortada da un pie cortado. Este motivo es frecuente en los relatos de hombres lobo y de brujas transformadas en gatos y heridas en esta forma.

Volvemos a encontrar el ratón en las tradiciones de Sajonia, de Wartheland, de Mecklemburgo y de Bohemia. A veces es rojo (Turingia), según un testimonio que se remonta a 1661. En los países bálticos y en el Harz Superior, el *alter ego* es un escarabajo o un escarabajo pelotero; en Suiza y en Wartheland se encuentra el abejorro; en Prusia, el gato; en el curso inferior del Sieg, el sapo; en Wurtemberg es un pájaro; es una araña en Suabia, una mosca en Transilvania… Las formas no animales son rarísimas: en Suiza, se menciona a veces una luz; en el antiguo ducado de Oldenburgo, se habla de

humo, lo que hace pensar en *kapnos* (humo), que los griegos usaban a veces como sinónimo de *psyche* y que hay que relacionar con los torbellinos de viento que devastan los campos y que en Estonia son tenidos por brujas, hasta el punto de que los campesinos no se atreven a pincharlos con su horca.

La prohibición de tocar el cuerpo inanimado, y sobre todo de moverlo y hablarle, recuerda muy exactamente las tradiciones normá-nicas, aunque por lo demás no es corriente, excepto en la Alemania del siglo XIX. Fuera de Friuli y Escandinavia, las minutas de los procesos no hablan de tal prohibición, que nosotros sepamos. Sin embargo, nuevamente las épocas posteriores a la Edad Media la mencionan. Vera Meyer-Matheis hace de ello un excelente estudio, pero se limita a tratar de las tradiciones del otro lado del Rin. Su corpus, sin embargo, prueba que mover el cuerpo en letargia provoca la muerte a corto plazo. El documento más antiguo de esta creencia lo encontramos en una Edda poética en la que Odín se jacta de esto:

> «Si veo brujas que cabalgan por los aires,
> Actúo de tal modo que se pierden,
> Sin recobrar su propia piel,
> Sin recobrar su propio espíritu»
> (*Hávamál*, estr. 155)

La relativa oscuridad de este pasaje se disipa en cuanto sabemos que es el Doble de la bruja el que viaja, corre peligros y puede verse impedido de regresar al cuerpo. El normánico tiene un adjetivo para designar este estado: *hamstolinn*, literalmente «privado de su Doble». Pues bien, eso es lo que sucede a aquellos a quienes se cambia de posición cuando este famoso *alter ego* está lejos.

En el *Libro de la Colonización de Islandia*, Ingimund pide a dos magos fineses que vayan a Islandia para saber dónde se encuentra el amuleto que ha perdido. Los dos hombres exigen primero que los encierre solos en una casa, y luego envían a sus Dobles a la isla, cosa que el texto expresa con el giro *í hamförum*, «en un viaje de Doble» (S 179). La *Saga de la Gente del Valle del Lago* relata la misma anécdota, pero los fineses dicen:

> «Ahora, debemos encerrarnos totalmente solos en una casa y que nadie pronuncie nuestro nombre» (cap. 12).

Esta recomendación se encuentra en el *Libro de Sturla* (S 289): Londmund se acuesta y prohíbe que lo llamen por su nombre; mientras su cuerpo permanece sin conocimiento, su otro yo va a provocar un deslizamiento de terreno…

Pero ese *alter ego* que los antiguos denominan *hamr* no queda forzosamente confinado en una forma humana, sino que igualmente puede tomar la forma de un animal cuando el poseedor está dormido. La mitología normánica nos dice que este poder lo tienen los dioses, ahora bien, ¿qué hace la mitología sino transcribir, expresar en forma codificada los pensamientos de los hombres, su mentalidad, su *Weltanschauung*, sus creencias? Por eso no es demasiado asombroso encontrar también este tema en las sagas de las familias, y no en las sagas mentirosas (*lygisögur*). Mejor todavía: los redactores de estos textos son cristianos, clérigos o letrados formados en las escuelas monásticas que, ¡qué suerte para nosotros!, no ocultan totalmente las creencias de sus antepasados, sino que las refieren porque forman parte de su identidad nacional, de sus raíces, testimonios inapreciables donde los haya, pues nos permiten comprender hechos singulares,

precisamente aquellos con los que topamos en los procesos de brujería y en su esfera de influencias.

No todo el mundo puede ser *benandante* y «salir por las puertas cerradas». Hay que nacer con cofia, es decir, tener un signo de nacimiento, exactamente igual que los futuros chamanes, que se reconocen porque han nacido con un diente, un sexto dedo en una mano, etc. La cofia, es decir, la porción de membrana fetal (*amnion* o *amnios*) que llevan en la cabeza algunos niños al nacer, desempeña un gran papel, pues es ella la que permite al espíritu dejar el cuerpo, y la investigación de C. Ginzburg permite explicar de qué modo, en normánico, un mismo vocablo, *hamr*, significa a la vez «piel, Doble» y «cofia».

En el léxico normánico, *hamr* no sólo designa el Doble, sino también el amnios, la membrana placentaria que envuelve al feto y tiene su forma. Del que nace con cofia se puede considerar que tiene un *alter ego* particularmente poderoso, que le está muy unido puesto que acompaña al individuo desde el momento de nacer. Así pues, ese otro yo será más activo en una de esas personas, predestinadas, por decirlo así. Si bien todo el mundo tiene un Doble/*hamr*, algunos son capaces de dominarlo y utilizarlo, y otros no pueden, puesto que posee vida propia y su independencia, conviene hacer hincapié en ello, se manifiesta durante el sueño o el trance, ya sean éstos espontáneos o inducidos mediante danzas, encantamientos, etc.

La cofia ha sido bautizada al mismo tiempo que su poseedor. A la pregunta: «¿Cómo se hace uno miembro de la compañía de los *benandanti*?» Battista Moduco responde: «Forman parte de ella todos los que nacen con cofia». En 1582, en Udine, interrogan a una mujer sobre una tal Aquilina, sospechosa de brujería. «Debió de nacer con cofia», escucha el tri-

bunal del Santo Oficio. Moduco lleva permanentemente encima su amnios, pero, una vez lo ha perdido, ya no puede acudir más a las asambleas nocturnas. En 1601, Gasperina de Grazano reconoce que tiene esa cofia…

Así pues, las personas que nacen con cofia están provistas de un don que incluye tanto la facultad de desdoblamiento como la de clarividencia, lo cual predispone por consiguiente a ejercer, por las buenas o por las malas, el oficio de mago, brujo, adivino, etc. Pero, al morir, estas personas se convierten en aparecidos si no se toman ciertas precauciones. En los países de lengua alemana, estos muertos nocivos —designados por los vocablos *Unhür* (= *Ungebeuer, monstrum*, «aparecido») y *Nohier*, «El que atrae a los vivos hacia la muerte»—, han nacido con cofia[26]. De modo que hay que decapitar su cadáver y poner la cabeza a los pies de éste, o bien inhumarlos boca abajo.

Una vez más, el rodeo por las antiguas tradiciones y creencias germánicas nos permite comprender la conexión entre la cofia y el vuelo nocturno. Ni que decir tiene que cada vez que recurrimos a dichas tradiciones del Septentrión y del otro lado del Rin, no razonamos como si se tratase de préstamos o de filiación genética. ¡No! Estamos sacando una creencia común a toda Europa, en todas sus formas, empleando, es evidente, los escritos más reveladores, en el sentido de que permiten captar con precisión la coherencia de las mentalidades.

¡Un último detalle sobre la cofia! «Nacer con cofia» ha tomado en francés [«*Être né coiffé*» = «nacer de pie / nacer con buena estrella»] el sentido de tener suerte; pues bien, en normánico, la buena fortuna se llama *hamingja*, palabra compuesta en la que se aglutinan *hamr*, el Doble, y el verbo **gengja*, «ir». La cofia, pues, es la marca tangible del destino que

nos corresponde. La multiplicidad de los vocablos que designan los diversos componentes del alma hace difícil separar el *alter ego* físico del psíquico, pero algunos indicios esclarecen el trasfondo de su génesis.

Completemos, pues, el registro de las acepciones de *fylgja*. El término, fisiológicamente, designa la placenta, las membranas que acompañan la expulsión del recién nacido[27]. Ahora bien, creencias alemanas más recientes nos ensenan que el *alter ego* se entiende a veces como el útero. Hacia 1715, Hans Christoph von Ettner und Literitz dice que el útero puede tomar el aspecto de un ratón y alejarse del cuerpo a voluntad, mientras que «la persona permanece totalmente muerta hasta que el ratón ha regresado al cuerpo». Detrás de lo que a primera vista se presenta como una fabulación sin fundamento, se oculta sin duda una vaga reminiscencia de lo que da a algunos la facultad de desdoblarse, la cofia con la que han nacido.

Así pues, el amnios predestina al desdoblamiento; veamos una de las formas que toma éste.

4. La pesadilla

En nuestro ensayo *Enanos y elfos en la Edad Media*, habíamos abordado hace poco el problema de la pesadilla y de sus relaciones con el ser que las creencias populares llaman *ma(h)r* (masc. y fem.), último avatar de los muertos malintencionados[28]. Prosiguiendo nuestras investigaciones desde un ángulo diferente, hemos podido constatar que nuestras conclusiones eran incompletas: como todos los pequeños demonios de la mitología popular, el o la *ma(h)r* tiene varias facetas. Habíamos logrado describir la prehistoria del concepto, pero, después, sabemos que la pesadilla, el «cáuche-*mar*», es también un Doble, y eso es lo que vamos a mostrar, utili-

zando, por una vez puede pasar, un método regresivo que parte de los testimonios posteriores a la Edad Media.

En su recensión de los *alter ego* zoomorfos, Vera Meyer-Matheis reúne sesenta y tres relatos que se dividen en dos grupos:

> A. Veintidós narraciones son tipológicamente parecidas a la llamada leyenda del rey Guntram, clasificada con la referencia 1645 A en el índice de A. Aarne y S. Thompson (cf. p. 110).
>
> B. Los demás documentos se refieren a la pesadilla y a las brujas y ofrecen la siguiente estructura: 1. Una persona se duerme de repente; 2. sale de ella un animal y desaparece; 3. cuando regresa, recobra la vida. Los testigos saben que el animal ha ido a oprimir a alguien.

Los individuos que presentan esta disposición —que un pastor protestante del antiguo ducado de Oldenburgo considera un desgraciado destino[29], cosa que recuerda las palabras de Burcardo de Worms sobre el hombre lobo— tienen diferentes nombres en los dialectos alemanes: *schrottel*[30], donde sobrevive la noción de malignidad, *schreckli*, que transcribe el espanto provocado, mientras que los demás términos relacionan estrechamente pesadilla y brujería, a saber, *Trude* (*Drude*), *Drudenmensch* y *Alp*, denominaciones corrientes de la pesadilla, *Walriderske*, «La que cabalga el bastón», *Hexe*, «bruja», y *Marriden*, «la *ma(h)r* que cabalga», sinónimo de «bruja». A título de comparación, señalemos que el húngaro utiliza *lidércnyomas* —palabra compuesta de *lidérc*, «pesadilla», y *nyomas*, término de etimología desconocida—, y que oprimir [francés *caucher*] es casi la función principal de las brujas[31]. El *lidérc* corresponde parcialmente al *zburător* rumano, «que nace del miedo o del espanto, de la

contrariedad o de la irritación, del mal humor, de la preocupación, del aburrimiento o de una gran alegría»[32], lo cual es muy significativo en cuanto al papel del psiquismo en estos fenómenos y estas creencias. En Lituania se encuentra la *slogutis* (plur. *slogučiai*), «La que oprime a los durmientes»[33].

Se considera que lo que abandona a las personas dormidas es el espíritu o el alma, y que adopta la forma de ratón (catorce veces), de gato (cinco veces), de diferentes insectos (cinco veces), de pajarito o de torbellino de viento. En Alemania hay sobre el tema relatos que hablan de un campesino que dispara un escopetazo a una amenazadora nube de granizo y ve caer una bruja: la herida le devuelve su primitivo aspecto. Acordémonos también de que Snorri Sturluson, en su *Arte poética* (*Skaldskáparmál*), propone «Viento de las Brujas» para traducir *hugr*, es decir, *animus/spiritus*.

En el dossier de Vera Meyer-Matheis hay una cosa clara: las *Truden* y los *Alben*, aquellas y aquellos cuyo otro yo parte de excursión, son asimilados a las brujas, pues atacan al prójimo por mediación de su *alter ego*, pero no lo son en el sentido en que lo entendemos hoy: son más bien extáticos. Demos algunos ejemplos:

> «Esto lo cuentan en Ratibor. Una muchacha, muy hermosa, y con muchos pretendientes, iba a menudo al baile. Y resultó que se iba siempre antes de medianoche» [¡Hace pensar en Cenicienta!]. «Un día, sus enamorados la retuvieron y no la soltaban. A medianoche, se puso toda rígida y cayó inanimada. Todos los intentos por devolverla a la vida resultaron vanos. Entró corriendo en la sala un ratoncito, pasó por encima de la cara de la muchacha, y ésta volvió en sí de inmediato» (Silesia)[34].

A menudo se da la precisión de que el cuerpo reposa boca arriba, con la boca abierta (Hessen-Nassau), lo que recuerda la historia de los *benandanti*. En el cantón de Uri (Helvecia), cuentan que un hombre puso boca abajo el cuerpo de su mujer caída en catalepsia, lo que le provocó la muerte: «su espíritu no pudo volver a entrar porque ella yacía boca abajo». Según una tradición recogida en Saint Gall, en el mismo país, se aconseja a quienes quieran desembarazarse de las *Truden* que las pongan boca abajo. Todos los testimonios, cuando hablan, concuerdan en decir que el Doble entra y sale por la boca, lo que remite una vez más a la noción de alma/aliento.

La catalepsia puede sobrevenir en cualquier lugar, pero casi siempre de noche. Al no ver volver a una criada, la buscan y la encuentran derrumbada sobre la artesa… En la Alta Austria, decían esto:

> «Cuando las *Truden* salían de noche a oprimir a los durmientes, apoyaban el cuerpo en la pared. Salía el alma e iba a la casa y oprimía tan violentamente el pecho del durmiente que éste casi se asfixiaba. Pero si, entretanto, alguien tocaba el cuerpo inanimado, caía muerto, boca arriba: el alma ya no podía regresar a él. Si se despierta a aquel a quien aflige la *Trude* y se pronuncia el nombre de ésta, el cuerpo que ella ha apoyado ante la puerta se derrumba privado de vida, y el alma pertenece al diablo. Sucedió una vez que un mozo de labranza volvió tarde por la noche y vio ante una puerta a una mujer a la que conocía bien. La llamó, y ella cayó inmediatamente muerta al suelo». [35]

Nos topamos siempre con las mismas recomendaciones que en las sagas escandinavas: no hay que tocar el cuerpo,

no hay que hablarle, ahora bien, no hay ningún vínculo genético entre los relatos recogidos en el siglo XIX y las sagas. Así pues, tenemos realmente una creencia común a los países europeos, para limitarnos a esta área geográfica. Ser *Trude* es una sentencia del destino, y oprimir, una obligación. En Austria, se creía que uno podía desembarazarse de este funesto destino asfixiando a un animal:

> «El *Alb* es el alma de una mujer maligna embrujada que, a medianoche, tiene que abandonar su cuerpo para atormentar a la gente. Sólo puede salvarse si se le permite oprimir hasta la muerte al más hermoso caballo de la cuadra o a la mejor vaca del establo.»

La elección del caballo no es desde luego fortuita: además de su carácter psicopompo, se lo confunde corrientemente con el/la *Ma(h)r*; en la Edad Media, se llamaba *marh*. En alemán moderno, *Mähre* significa «la yegua» y *Mahr*, «la pesadilla».

Los más antiguos testimonios completos sobre las *Truden* y los *Alben* se remontan al siglo XVI. En una obra de Johannes Prätorius, impresa en 1666, aparece un *alter ego* en forma de ratón rojo que sale por la boca de una criada del dominio de Wirbach (Turingia).

Afortunadamente, es posible protegerse de las pesadillas, es decir, de los Dobles malintencionados, de cien maneras, cristianas unas, como el agua bendita y la señal de la cruz, y francamente paganas las otras, por ejemplo los hechizos, o incluso de forma muy pragmática, obturando todos los orificios de una habitación. El hechizo más antiguo destinado a alejar a los *Alben* data del año 800 aproximadamente, y se ha encontrado en Inglaterra:

> «Yo te conjuro, diablo de Satán, Alb... a que te alejes de este hombre» (*Adiuro te, satanae diabulus, aelfae... ut refugiatur ab homine illo*).

Que nosotros sepamos, un único texto medieval documenta la pesadilla como maleficio de «bruja». Data del siglo x, se debe al escaldo islandés Thjodolf Hvinverski y nos lo ha transmitido Snorri Sturluson en *El Orbe del Mundo* (*Heimskringla*):

> Tras haber desposado a Drifa en Finlandia, el rey Vanlandi regresa a Upsala. Antes de partir, promete a su mujer que volverá en un plazo de tres años, pero pasan diez años sin que piense en mantener su promesa. Drifa convoca a la maga Huid y le entrega una suma de dinero para que, mediante sortilegios, haga volver a su marido o lo mate. La magia de Huid provoca en Vanlandi un ardiente deseo de volver a ver a su esposa, pero sus amigos y sus consejeros lo ponen en guardia: este deseo, le dicen, se debe a los maleficios de los fineses. Vanlandi cae entonces presa del sueño —signo infalible de que ataca un Doble — y se va a acostar, se queda dormido y despierta poco después gritando que la *Ma(h)r* (*mara*) lo ha pisado. Cogen entonces la cabeza del rey, pero la *Ma(h)r* se pone a aplastarle las piernas. Le cogen las piernas, pero la *Ma(h)r* apresa la cabeza de Vanlandi y lo mata.[36]

Estas pocas reflexiones sobre otro aspecto de la pesadilla muestran la colusión entre ésta, el Doble y la brujería. Otro detalle nos revela que todo ello se inscribe realmente en la mentalidad estudiada y que es de una coherencia que provoca admiración. *Les Evangiles des Quenouilles*, colección de al-

rededor de doscientas treinta creencias populares de las regiones de Flandes y Picardía, redactadas a finales del siglo XV, dicen esto:

> «Si un hombre tiene ese destino de ser hombre lobo, es raro que su hijo no lo tenga. Y si tiene hijas y no hijos, fácilmente son pesadillas».[37]

¡Así pues, el desdoblamiento es también un atavismo, y la forma del hombre lobo está reservada a los hombres, y la de pesadilla a las mujeres! ¿Quién va a negar entonces la importancia del Doble en todo este complejo de creencias antiguas? ¡La cita que acabamos de leer resulta incomprensible, o simplemente maravillosa, asombrosa, si se ignora el vínculo que une a hombre lobo y pesadilla, y ese vínculo es el otro yo!

Capítulo III
LA METAMORFOSIS, EL DOBLE Y EL HOMBRE LOBO

Al estudiar las creencias que se traslucen en el tema de la metamorfosis, J. Frazer y otros autores que seguían sus pasos desarrollaron el concepto de «alma exterior», o «externa» (*external soul*), de «alma libre» (*Freiseele*), registrado con la referencia E 710 en el repertorio de motivos de los cuentos populares de Stith Thompson. Hemos visto que «alma» se presta a confusión y que más valdría corregir el término en *animus* o, para ser totalmente exacto, en «Doble», en «otro yo» (*alter ego*). Sabemos también que en el cuerpo se alojan al menos tres entidades —según las tradiciones germánicas bien representativas del estadio más antiguo de estas concepciones—, que todo hombre posee su *fylgja* animal[1], que este Doble psíquico es en cierto modo el equivalente del *daimôn* griego y del *genius* latino (cf. anexo I), y que cada cual dispone de un Doble físico (*hamr*) apto para la metamorfosis. Pues bien, desde la Antigüedad hasta la Edad Media abundan los relatos de cambios de forma y, si bien muy raramente podemos considerar un vínculo genético entre las narraciones, la tipología es la misma, de donde puede deducirse que en el origen de todos estos testimonios hay una creencia comun.

En las metamorfosis animales de las brujas, en gato las más de las veces, se superponen diversas tradiciones en las que tiene mucho peso la Antigüedad clásica. La Edad Media

conocía muy bien a Ovidio, dicho sea de paso, igual que conocía a Apuleyo. Si bien los textos venidos de Roma nutrieron la literatura medieval, no explican más que una parte de lo que encontramos en ésta, pero también presentan asombrosos parentescos con nuestro corpus. Es lo que vamos a ver inmediatamente.

1. Sobre un pasaje de *El Asno de Oro*

En *Las Metamorfosis* o el *Asno de oro*[2], Apuleyo, un africano originario de Madaura, la actual Mdauruch, departamento de Constantina, nacido hacia el año 125 de nuestra era y muerto hacia el 170, habla mucho de brujería. Lucio, su héroe, afirma: «Estaba yo en pleno corazón de la Tesalia, país célebre en el mundo entero por los encantamientos allí nacidos» (II, I). Cuando está velando un cadáver para evitar que las brujas se lleven trozos, cosa que obstaculizaría la inhumación ritual, entra en la habitación una comadreja y lo mira fijamente, pero la ahuyenta. Sin embargo, «un sueño profundo me sumió de inmediato en una boca sin fondo», declara Lucio. A la mañana siguiente, cuando todos lo felicitan por su fructífera vela, aparece un anciano que dice que el cadáver no está intacto. Van a buscar a un mago, que mediante necromancia, hace hablar al difunto: «Mientras este hombre [...] —es decir, Lucio— ejercía una atenta vigilancia sobre mi cadáver, unas viejas brujas que acechaban mis despojos, y que para ello habían cambiado de forma en vano [...], terminaron por lanzar sobre él una nube de sueno» (II, 25-30).

Comparemos este relato con lo que dicen los textos de la Edad Media escandinava, teniendo en cuenta, por supuesto, la ley de los eco-tipos, que da a un tema, una leyenda o una creencia un ropaje distinto según las épocas y los países.

Las brujas cambian de forma a voluntad, pero la única que se evoca aquí es la de la comadreja, recordémoslo bien. Arrojan sobre Lucio una «nube de sueno»: si lo traducimos a los términos de nuestro corpus medieval, eso significa que el héroe cae en un sopor repentino, signo infalible de que lo atacan Dobles enemigos (cf. p. 58). Ahora bien, sabemos que las metamorfosis no afectan más que al Doble —más adelante hablamos de eso—, son realmente los *alter ego* de las brujas los que provocan la letargia de Lucio. Por lo demás, las brujas tesalias, «ésos execrables camaleones —dice Apuleyo—, se transforman en cualquier animal… Se convierten en pájaro, en perro, en ratón e incluso en mosca» (II, 22). A la mayoría de estos animales los encontramos en las tradiciones populares alemanas recogidas entre el siglo XVI y el XIX, dicho sea de paso. Pues bien, todos estos animales son las formas que adopta el Doble, según muchos testimonios, cuando parte para ejecutar una tarea, aquí maléfica puesto que se trata de robar un pedazo de cadáver. Apuleyo no se entretiene en este punto y parece sugerir que el poder de metamorfosearse, para esas mujeres, es una segunda naturaleza. Con todo, los animales que cita, a los que hay que añadir la comadreja, no corresponden en absoluto a lo que esperábamos, a saber, grandes animales de rapiña, lobos, zorros, etc. El tamaño del animal debería haberse escogido aquí con arreglo a la fechoría que se quería llevar a cabo. Así pues, podemos considerar que estas transformaciones poseen un significado particular, que tienen una especificidad que únicamente se comprende con ayuda de otras tradiciones. Pero Apuleyo no explica nada y simplemente evoca el poder de los encantamientos de esas brujas.

¿Pero qué oculta, entonces, el vocablo «encantamiento»? ¿Un canto? ¿Una salmodia que permite que se entre en letar-

gia, en trance, y por consiguiente la liberación del Doble? La cuestión sigue planteada, si bien nos sentimos inclinados a pensar, basándonos en otros testimonios, que se trata de una técnica extática. Tal vez las investigaciones futuras permitan algún día precisar este punto…

2. San Agustín y el *phantasticum*

Si bien algunos críticos como Fulgencio, obispo de Ruspa que vivió en el siglo V, o los Padres de la Iglesia, con San Agustín en primera fila, trataron, con un éxito muy limitado por lo que se refiere a los *rustici* y los *illiterati*, de demostrar la inanidad de las metamorfosis, de probar que todo se reduce a obras del diablo e ilusión, la creencia en la transformación de hombres en animales, colmo del horror puesto que se desnaturaliza la imagen de Dios, estaba demasiado anclada en las mentalidades precristianas para borrarse sin dejar huella. La literatura céltica y la germánica vehiculan muchos vestigios de transformaciones que no entroncan con la simple mitología. El propio pensamiento de San Agustín, cuya interpretación de tales hechos marca tan profundamente la Edad Media, no carece de ambigüedad.

En La *Ciudad de Dios*[3], San Agustín (354-430) examina los fenómenos de metamorfosis apoyándose en los textos mitológicos —encantamientos de Circe, pájaros de Diomedes, licantropía de los arcadios, etc.— y en testimonios que él mismo recogió de hombres dignos de fe. En la mitología, dice el obispo de Hipona, la metamorfosis es irreal, ilusoria: el demonio engaña a nuestros sentidos.

Los testimonios sobre lo real son objeto de una reflexión más profunda, puesto que se plantea el problema del poder de los demonios. Éste, afortunadamente, es limitado, y todo lo que hace el diablo sucede tan sólo con permiso de Dios (*Deo permittente*). Ahora bien, en el seno de la crítica y la

puntualización de San Agustín, encontramos el *phantasticum*, que ha dejado perplejo a más de un exegeta y de un traductor, pues el término, como sustantivo, no aparece en ningún otro lugar más que en la obra de Agustín, lo que impide toda verificación. Veamos el texto:

> «1. Los demonios modifican, sólo en cuanto a la apariencia, las criaturas del verdadero Dios para que parezca que son lo que no son.
>
> 2. Así pues, no admito en modo alguno que los demonios, por su poder o sus artificios, sean capaces de transformar verdaderamente, no digo el alma, sino simplemente el cuerpo de un hombre en miembros e imágenes de animales.
>
> 3. Creo que el *phantasticum* del hombre, que se modifica en la vigilia o el sueño conforme a la innumerable diversidad de los objetos y, sin ser cuerpo, toma sin embargo con rapidez asombrosa las formas parecidas a los cuerpos, puede, cuando los sentidos corporales del hombre están adormecidos o abatidos, presentarse a los sentidos de otros hombres en una apariencia corporal, no sé de qué inefable manera, de suerte que los propios cuerpos de los hombres yacen en algún lugar, vivos, desde luego, pero en un embotamiento de los sentidos que es más pesado y más profundo que el sueño» (XVIII, 18).

En resumen, gracias a un *daimôn*, los hombres pueden cambiar de aspecto, ese es el sentido profundo de la primera frase. El *phantasticum* abandona al hombre dormido o abatido y adopta una forma corporal en la que se aparece a otras personas, esa es la lección de la tercera frase, en la que San Agustín alude claramente a lo que no puede ser más que ca-

talepsia, trance profundo, *conditio sine qua non* de la liberación del Doble.

Así pues, detrás de la complicada aserción de Agustín, reconocemos el *alter ego*, aquí llamado *phantasticum hominis*, que es la parte del hombre más expuesta a los asaltos de Satán. En nuestro teólogo, ésta se reduce a una imagen imaginada por el durmiente, a un fantasma incorporal emitido cuando se relajan los sentidos, imagen que modelan entonces los demonios para hacer de ella tal o cual forma. Para enmascarar el carácter ilusorio de la metamorfosis, cuando la hay, los diablos se encargan de las necesidades materiales que el cataléptico o el soñador no pueden llevar a cabo, «de suerte que este *phantasticum*, como convertido en cuerpo en la imagen de algún animal, aparezca a los sentidos de otros hombres, y que el propio hombre se tome también por tal[4]...».

Pasando al examen crítico de los testimonios, Agustín relata la siguiente historia:

«Un tal Prestancio contaba que su padre, habiendo comido por casualidad en su casa de aquel queso envenenado» —confeccionado por mesoneros itálicos iniciados en los funestos secretos de la magia—, «sé había quedado sobre la cama, como dormido, pero sin que pudiesen llegar a despertarlo. Unos días más tarde, habiéndose despertado, por decirlo así, contó como un sueño lo que le había sucedido: había sido caballo y, con otros animales de carga, llevaba a los soldados unos víveres, llamados *rhetica* porque se llevaban en una red. Su relato era conforme a lo que había sucedido y, sin embargo, para él, no había visto en ello más que sus propios sueños» (*quae tamen ei sua somnia videbantur*)[5].

Lo que para nosotros es la prueba del desdoblamiento de Prestancio, a saber, que pudo verificarse que las cosas habían sucedido tal como habían sido contadas, en la pluma del

obispo de Hipona se convierte en vano sueño, sustitución diabólica: los demonios han tomado el papel del caballo y son ellos los que han enviado un sueño al durmiente. Pero Agustín no puede convencernos ni siquiera convencerse a sí mismo: se topa de frente con la realidad y subraya que «los hechos no nos han sido referidos por gente indigna de nuestra confianza, sino por personas a las que no creemos capaces de engañarnos». Así pues, lo que propone es simplemente su interpretación de los hechos.

Pasemos al último testimonio que examina Agustín:

> «Otro contó que en su casa, una noche, antes de acostarse, había visto venir hacia él a un filósofo al que conocía muy bien; éste le explico algunas doctrinas platónicas que tiempo atrás se había negado a explicarle pese a habérselo pedido. Y como luego le preguntaron a aquel mismo filósofo por qué había hecho en casa del otro lo que no había querido hacer en la suya cuando se lo había pedido, respondió: "No lo hice, tan sólo soñé que lo hacía". Así —concluye Agustín— mediante una imagen fantástica (*per imaginem phantasticam*) se mostró a uno totalmente despierto lo que el otro vio en sueños».[6]

Este relato está extraordinariamente cerca de las tradiciones normánicas de la Edad Media y, si empleamos los conceptos del mundo escandinavo antiguo para descifrar el ejemplo agustiniano, podemos decir que el *hugr* (pensamiento) del filósofo tomó forma (*hamr*) para responder a la llamada del que pedía explicaciones. Un detalle muestra tranquilamente que no se trata de Doble psíquico (*fylgja*), sino realmente de un Doble físico (*hamr*), aunque no le guste a Agustín: el emisor del *alter ego* duerme y sueña lo que ha hecho,

pero el receptor de la visita está despierto y ve al Doble del filósofo, sin saber, por lo demás, que no es más que un otro yo.

Estos problemas no dejaron de preocupar a San Agustín y aparecen en otros escritos suyos, particularmente en su opúsculo dedicado a Paulino de Nota entre 421 y 423, titulado *Los Cuidados que hay que dar a los muertos*[7]. En él trata sobre los vivos que se nos aparecen en sueños, y sale del paso hablando de imágenes y de imperfección humana. Tras haber hablado de las visiones que se tienen durante el delirio o la letargia, concluye aconsejando no escrutar estos misterios, lo que es una forma de reconocer el fracaso de sus explicaciones y de su interpretación.

La interpretación agustiniana de estos hechos que tienen que ver con el Doble es precisamente la que recogen los clérigos de la Edad Media para erigiría en verdadero canon. Así pues, cada vez que la Iglesia medieval se topa con fenómenos semejantes, habla de ilusión, de imagen, de sueño, de fantasmagoría y de manipulación diabólica.

3. Atavismo y destino

Así pues, en las mentalidades paganas, el hombre posee un Doble capacitado para cambiar de aspecto separándose del cuerpo, ya durante el sueño o el trance, ya a voluntad, como en el caso de los magos/as y los brujos/as. De modo que es totalmente posible que, por los medios adecuados propios del conocimiento de las cosas ocultas, ciencia de un orden particular e interpretada en el buen sentido o en el malo, otro pueda metamorfosearnos, igual que nosotros podemos convertir a otro en animal. Y allí donde se complican las cosas es que la cristianización, de la que San Agustín constituye un buen ejemplo, ha borrado y aculturado esta creencia en la mayoría de los países del Occidente medieval, salvo en

el ámbito germánico. Los narradores ya no saben que un toque de varita mágica o un encantamiento actúa en el otro yo, lo libera, es decir, lo libra de los lazos del cuerpo, y puede condenarlo a errar en forma de animal.

En un texto latino que se fecha en el siglo XIII y que se titula *Arturo y Gorlagón*, puede reconocerse este pensamiento ya fuertemente contaminado, pero el documento es valiosísimo, pues nos revela un mundo de correspondencias, ya que entramos aquí en el ámbito del Doble vegetal:

> En un vergel, empieza a crecer una rama en el instante mismo en que nace el rey. Las cosas son de tal modo que, si se arranca la rama y se golpea con ella la cabeza del rey, diciendo: «¡Sé un lobo y ten espíritu de lobo!», el rey se metamorfosea inmediatamente en dicho animal[8].

Escrito entre líneas advertimos la existencia de una relación segura entre el *alter ego* y la transformación, pero es tan difuso que resulta invisible a quien no conozca otras tradiciones que le permitan atar cabos. De hecho, la facultad de «metamorfosis» es un don, pero para un cristiano como Burcardo de Worms (965-1025), es más bien una maldición:

> «Te has creído —dice— lo que algunos tienen costumbre de creer, a saber, que las mujeres que el vulgo llama Parcas existen o poseen los poderes que se les atribuyen, es decir: que al nacer un hombre, hacen de él lo que quieren, de modo que ese hombre, a voluntad, puede transformarse en lobo —lo que la necedad popular denomina hombre lobo— o adoptar cualquier otra forma» (*aut in aliam aliquam figuram*)[9].

Burcardo nos lo dice claramente: ¡la metamorfosis en lobo no es más que una forma entre otras! lo que coincide, con

precisión merecedora de la adhesión de los más escépticos, con las palabras de toda la literatura normánica. Al introducir la noción de destino (las Parcas), que toma, sepámoslo, del penitencial estirio que inserta en su *Decretum*, Burcardo no hace sino precisar las cosas. Se advertirá en todo caso que en ningún momento se trata de brujería ni de magia.

En Irlanda, un texto latino del siglo XIII esclarece bien nuestra problemática, y tuvo cierta difusión, puesto que encontramos el mismo texto en el manuscrito D de la *Historia Brittonum*, de Nennio:

> «Existen ciertos hombres de raza céltica que tienen un poder maravilloso que les viene de sus antepasados. Por una fuerza diabólica, pueden tomar a voluntad la forma de un lobo de grandes dientes cortantes, y a menudo, así metamorfoseados, atacan a los pobres corderos sin defensa; pero, cuando se echa sobre ellos gente armada con palos y armas, huyen enseguida y recorren grandes espacios. Cuando tienen ganas, abandonan el cuerpo humano y ordenan a sus amigos que *no los cambien de posición ni los toquen*, ni siquiera un poco, porque, si eso sucediese, ya nunca podrían recobrar su apariencia humana. Mientras son lobos, si alguien los hiere o los golpea, la herida o la marca del golpe se encuentra también exactamente en su cuerpo».[10]

Persecución de brujas y caza de hombres lobo en el principado de Jülieh (Alemania), en 1591. Adviértase la presencia de un hombre lobo vestido.

Este texto es de una importancia que no se le escapará a nadie, pues se encuentra en la encrucijada de las tradiciones. Confirma la interpretación que hemos dado de la mujer vampiro marcada con el hierro candente, y coincide exactamente con lo que dicen las sagas: no mover el cuerpo y no dirigirle la palabra. Aunque pertenece a una zona geográfica distinta, corrobora el testimonio del penitencial que sigue Burcardo y nos da una información de valor: el poder de desdoblamiento les viene a estas personas de sus antepasados. ¿No significa eso que han heredado un don que se transmite por herencia? Pues bien, en las historias de *alter ego*, el atavismo desempeña un papel nada desdeñable. En todos los textos que se relacionan con la leyenda irlandesa del hombre lobo se recalca este punto. Véase el *Libro de Ballymote* con el relato *Los Hijos del lobo*, o la *Topograpbia Hibernica* (II, 19) de Gerardo de Barri (1146-1223), o incluso *La Comeniencia de los nombres* (*Cóir Anmann*), donde se lee esto:

> «Laignech Fáelad: había un hombre que tenía la costumbre de adoptar apariencia de lobo (*fáelad*). Él y sus descendientes tenían la costumbre de tomar la forma de lobo, a voluntad, y matar los rebaños a la manera de los lobos. De modo que lo llamaban Laignech Fáelad, pues fue el primero de su raza que tomó forma de lobo».[11]

¡Cambiemos de horizonte! *La Saga de Egill Skallagrimsson* confirma el papel del atavismo:

> «Había un hombre que se llamaba Ulf (Lobo), hijo de Bjalfi y Hallbera, hija de Ulf el No Cobarde; ésta era la hermana de Hallbjörn el Medio Troll» (cap. I). «Cada día, cuando caía la tarde, se volvía feroz [...]; era presa de la somnolencia. Decían que tenía muy fuerte la facultad de desdoblarse».[12]

El hombre lobo, grabado de Lucas Cranach el Viejo, fechado en 1512.
Compárese con el del Emeis de Job. Geiler de Kaisersberg.

Los antropónimos Lobo (*Ulf*), Osa (*Bera*), Oso (*Björn*) y el sentido de *bjalfi*, «piel de animal», sugieren que aquella familia posee el don del que hablamos. Además, posee una rareza que se expresa con el sobrenombre de Hallbjörn: el Medio Troll, remitiendo aquí *troll* a la raza de los gigantes y,

más generalmente, a la de los espíritus imprecisos. En otro texto, la *Saga de Hörd* (cap. 17), el don de metamorfosis se atribuye a una familia de forma aparentemente paródica:

> «Era hijo de Ulfhedinn el del Doble de Lobo (*ulfhamr*), hijo de Ulf, hijo de Ulfhamr...».[13]

Una lectura atenta de los textos revela que indican claramente que es el otro yo el que adopta forma animal mientras que el cuerpo yace en algún lugar sin vida aparente. Entre 1202 y 1216, Saxo Gramático escribe simplemente: «Antaño, los magos eran muy entendidos en la materia de cambiar sus rasgos y aparecer con diversas formas». Hasta época reciente, creían en Livonia que, cuando el «alma» de un hombre lobo partía para hacer sus malignas obras, su cuerpo se quedaba como muerto; si, durante ese tiempo, se movía el cuerpo por accidente, el «alma» ya nunca más podía volver a entrar en ella y se quedaba en el cuerpo de un lobo hasta la muerte. En un relato del folklore de Tours citado por Philippe Ménard[14], se dice que los hombres lobo «desnudan su alma», que su cuerpo se queda donde estaba normalmente mientras que su alma se encarna en otra carne. El término «dina», desde luego, es del todo inadecuado, pero es fruto de la evolución histórica.

Los autores de la Edad Media olvidan relatar muchos detalles que afectan a los hombres lobo, callan que algo abandona el cuerpo y hablan de transformación, pero no pueden ocultar totalmente que las heridas infligidas a ese hombre lobo se encuentran también en el cuerpo una vez operada la metamorfosis a la inversa. Este punto, sin embargo, provocó una grave alteración de la tradición corregida y aumentada por clérigos incapaces de comprender este detalle y que, basándose en la autoridad de los autores de la Antigüedad clásica —*¡auctores antiquissimi!*—, autoridad asentada en la larga

duración y en la escritura, contaban las transformaciones de individuos singulares inspirándose en modelos conocidos, por ejemplo la historia de Licaón.

Job. Geiler de Kaisersberg. Emeis, Estrasburgo, 1517.

La mayor distorsión que sufre la tradición original viene de la introducción en ella de explicaciones que tienen que ver con otros horizontes. La metamorfosis se debe en parte a objetos mágicos, un anillo en el lay de *Melion*[15] escrito entre 1190 y 1204, una rama en *Arturo y Gorlagón*. Resulta también de una maldición, como en el relato de Gerardo de Barrí, o de un maleficio como en *Guillermo de Palermo* (hacia 1195). El problema de la influencia de la luna, evocado por Gervasio de Tilbury en los *Ocios imperiales* (III, 12 ss.) hay que dejarlo aparte, pues estudiarlo aquí se saldría de nuestra intención.

A veces, sin embargo, la literarización de la creencia permite ver claro en todo ello.

4. Las ropas del hombre lobo

Tomemos el *Bisclavret*[16], lay que compone María de Francia entre 1160 y 1170. La infiel mujer de un barón trata de

desembarazarse de su marido, que se transforma regularmente en lobo, y lo interroga. Él le responde:

«Señora, me convierto en bisclavret…»

Ella lo escucha y le pregunta si se desnuda o va vestido.

«Señora —dice—, me desnudo totalmente.

—¿Y dónde dejáis, señor, vuestras ropas?

—Eso, señora, no lo diré, porque si llegase a perderlas, me quedaría bisclavret para siempre. Mi desgracia sería inapelable hasta que me fuesen devueltas.»

La mujer le quita la ropa y él se queda lobo. Un día, el rey encuentra al bisclavret durante una cacería e, intrigado por su comportamiento humano, lo adopta y se lo lleva a la corte. Allí, adivina enseguida la verdad al ver cómo se comporta el animal con la mujer adúltera y su cómplice. Así pues, la dama es obligada a devolver las ropas.

La escena en la que el bisclavret recobra su envoltura humana es extraordinariamente reveladora. El regreso al estado de hombre no puede hacerse en presencia de testigos, cosa que se explica por la vergüenza:

«Señor, hacéis mal —dice al rey un consejero —. Por nada del mundo querrá el bisclavret volver a ponerse la ropa ni mudar su semblanza de bestia ante vos. ¡No sabéis cuán importante es esto! Su vergüenza es grande y persistente. Haced que lo lleven a vuestros aposentos, y que lleven con él sus ropas; dejadle mucho tiempo; ¡vamos a ver si vuelve a convertirse en hombre!

El propio rey lo conduce a sus aposentos y cierra tras él todas las puertas. Al cabo de un ra-

to, vuelve a entrar. Lo acompañan dos barones. Entran los tres en la cámara. En la propia cama del rey, encuentran al caballero, que *dormía*».

Detrás de la adaptación literaria se perfilan claramente unos hechos que nos resultan bien conocidos y que hemos evocado en los anteriores capítulos. El sueño, motivo inexplicado e inexplicable en el relato de María de Francia, pues parece relacionado con las ropas acabadas de vestir, es de hecho el estado normal de quien se desdobla. *Las ropas, pues, son a todas luces el sustituto del cuerpo.*

Este punto se ha ignorado siempre hasta hoy, pues nadie ha tomado en cuenta la creencia en el Doble. Sin embargo, es bien conocida por los especialistas de las civilizaciones germánicas, bálticas y finesas, pero el resultado de las investigaciones llevadas a cabo por los especialistas escandinavos es ignorado en Francia, tal vez a causa de un problema de lengua (cf. anexo I). A partir de ahora, habrá que reconsiderar las historias medievales de metamorfosis, que, cuando no son una simple reminiscencia de la Antigüedad clásica, tienen probablemente por base la tendencia que desvelamos. Sólo ella permite una explicación satisfactoria de un rasgo recurrente de estas narraciones: el hombre lobo es a la vez hombre y animal. Conserva su razón humana bajo su forma lupina.

Tal vez algunos se nieguen a considerar las ropas como sustituto del cuerpo en letargia y remitan al *Satiricón* de Petronio, donde aparece el tema de las ropas, pero en un contexto muy diferente del contexto del relato de María de Francia. ¡Pues bien, hablemos de este texto!

Para Petronio, siglo I antes de nuestra era, el candidato al cambio de aspecto tiene que desvestirse y orinar luego en círculo alrededor de sus ropas, y todo ello de noche[17]. En

María de Francia, el bisclavret se desnuda y oculta sus ropas, y cuando se las pone recobra la forma humana. ¿Y cómo puede el lobo ponerse las ropas de un hombre? Es demasiado fácil decir que el cuento da poca importancia a tales cuestiones y que nos movemos en la esfera de lo maravilloso, es decir, en un universo en el que están abolidas las leyes de la causalidad, en el que todo es posible. ¡Eso es ignorar la lógica interna de las tradiciones populares, que tienen más sabiduría de la que se les atribuye! Pero, además, eso pone término a toda interpretación posterior y demuestra un grave desconocimiento de la recuperación, o de la supervivencia, de las creencias paganas, populares si se quiere, y si, como hacen los clérigos, asimilamos el pueblo iletrado y los rústicos a los paganos, debemos tachar todo esto de fantasmagoría. ¿En qué sería la pérdida de la ropa un impedimento para regresar a su forma humana? ¿Acaso las ropas serían portadoras de un poder mágico? Sin duda es exacto afirmar que desnudarse equivale a desembarazarse de la naturaleza humana, pero ¿no es eso quedarse en la superficie de las cosas, en el primer estrato del complejo? En cambio, si admitimos que el cuerpo permanece sin vida mientras el Doble viaja en forma de lobo, descubrimos que las ropas son de hecho el sustituto del cuerpo. Ese es el motivo de que no haya que tocarlas, ese es el motivo de que al ponérselas de nuevo se recupere la condición de hombre. Ponerse la ropa, acto prosaico y racional donde los haya, es la visión medieval y clerical, en una palabra, cristiana, del regreso del *alter ego* zoomorfo al cuerpo. Pero esa es también la visión de Petronio.

¿Qué ocurre en el *Satiricón*? Allí, Niceros narra a *Trimalción* lo que ha visto: «El soldado se desnudó y puso sus ropas a lo largo de la carretera [...], orinó alrededor de sus ropas y, de repente, se transformó en lobo [...]. Me acerqué para reco-

ger sus ropas, pero se habían vuelto de piedra (62)». El círculo es un talismán cuyo poder se ve todavía aumentado por las virtudes apotropaicas de la orina. Así pues, el soldado emplea todo lo necesario para proteger sus ropas, pero ¿por qué se petrifican?

El motivo es inexplicable a menos que lo relacionemos con uno de los significados de las piedras, la del *colossos* griego, piedra que aparecía en las tumbas vacías como sustituto del cadáver ausente y cuya función era fijar el Doble, la *psyche*, que vaga sin fin entre el mundo de los vivos y el de los muertos mientras el cuerpo no haya recibido sepultura ritual. El *colossos* no trata de reproducir los rasgos del difunto, no es una imagen, «es una realidad exterior al sujeto», dice Jean-Pierre Vernant[18]. En el desdoblamiento, el cuerpo queda como muerto, todos los textos lo repiten una y otra vez, es imposible despertarlo y, si nos referimos a la literatura de las visiones, esta «defunción» parece tan real que se enterraría al pseudodifunto si no hubiese un signo divino que hace que los presentes duden de su realidad. De este coma a la muerte entendida como petrificación no hay más que un paso, la temática es perfectamente coherente. La transformación de las ropas en piedra es una forma de sustitución en la que predomina la semejanza del cuerpo abandonado por el *alter ego* con un cadáver.

No olvidemos, en este contexto, que el mundo grecorromano conocía bien la noción de Doble, como han demostrado Jean-Pierre Vernant y Maurice Halbwachs, y una tradición que encontramos en Aristóteles, en los tratados *De anima* (A5, 410 b 28) y *De spiritu* (482a 33 ss) dice que los magos sabían como liberar su alma para permitirle viajar al más allá. El alma abandona el cuerpo y regresa a él a voluntad, dejándolo, a veces por largos años, tendido sin aliento y sin

vida, en una especie de sueño cataléptico. De estas incursiones en el otro mundo, el «alma» regresa enriquecida por un saber profético. En la Edad Media, la noción de Doble es barrida por la Iglesia, que la sustituye por «alma» o «espíritu»; ya no tiene derecho de ciudadanía en los esquemas teológicos, doctrinales y demonológicos de la cultura y la religión dominante. La creencia es demasiado irracional, tiene que entrar en los cánones o desaparecer.

La «normalización» de tales hechos según los criterios agustinianos es particularmente clara en Guillermo de Auvernia, nacido en Aurillac hacia 1180 y muerto en 1249. Nombrado obispo de París en 1228, redacta su suma sobre el *Universo* (*De universo*), en la que trata extensamente del diablo y sus trampas, y presenta al hombre lobo como poseso:

> «Había un hombre que estaba poseído. Algunos días se apoderaba de él un espíritu maligno y le hacía perder la razón hasta el punto de que se imaginaba que era un lobo: durante aquellos períodos de posesión, un demonio lo arrojaba a un lugar apartado y lo abandonaba allí como muerto. Durante este tiempo, el demonio se introducía en un lobo, o adoptaba él mismo apariencia de lobo, se aparecía a todos y se entregaba a matanzas terroríficas de hombres y animales: todos huían al verlo, temiendo ser devorados. Corría el rumor de que era aquel hombre el que se transformaba en lobo algunos días, y el propio hombre lo creía. Además, estaba persuadido de ser el lobo responsable de las matanzas. Pero se enteró un santo varón de lo que sucedía, acudió al lugar de los hechos y explicó a la gente que se equivocaban al creer en la metamorfosis

en lobo de aquel hombre. Los condujo al lugar donde yacía, como muerto, lo mostró a los espectadores, lo despertó ante ellos, lo libró de su posesión, y le mostró, a él y a los otros, el lobo con el que creía ser uno solo, tal como confesó públicamente» (II, 3, 13).

La deformación de la creencia pagana es muy burda, pero más de una vez ha logrado engañar a los investigadores que no disponían de textos de comparación[19]. Restablezcamos los hechos fundamentales:

la creencia
• un hombre tiene la facultad de desdoblarse;
• se aísla de la comunidad para evitar que se toque su cuerpo en letargia;
• su Doble adopta la forma de lobo;
• el hombre sabe que dispone de un Doble lupiforme;
• el Doble regresa al cuerpo.

la interpretación cristiana
• se apodera de él un espíritu maligno;
• el demonio lo arroja a un lugar apartado y lo abandona allí como muerto;
• el demonio se introduce en un lobo o adopta la forma de este animal;
• el hombre se cree que es lobo;
• el santo varón despierta al hombre y lo libra de su posesión.

Algunos detalles adventicios vienen a ocultar un poco más estos datos; así, el hombre lobo se entrega a espantosas matanzas, en una palabra, ¡parece una *bête de Ghaudan avant la lettre*!

Al leer el relato de Guillermo de Alvernia, ¿quién negará que el mundo románico ignoraba el Doble? El testimonio no está aislado, véanse si no los textos de Esteban de Borbón y de Gualterio Map, citados en el capítulo anterior (p. 94 ss.). Véase también el pasaje de la *Vida de San Germán* que Santiago de la Vorágine inserta en la *Leyenda dorada*. El otro yo no es una exclusiva germano-nórdica, aunque en esa zona cultural goce de particular renombre. El método empleado por Guillermo de Auxerre y compañía es totalmente representativo del medio clerical de la Edad Media. Ahora que lo

hemos expuesto claramente, debería ser posible a otros encontrar el Doble en muchos otros textos.

5. Un hombre lobo livonio

Que los hombres lobo no son en modo alguno lo que piensa todo el mundo, que no corresponden a la imagen fabricada por pseudo-científicos en busca de lo sensacional, se deduce claramente de la historia de Thieß, el hombre lobo livonio.

Punto de enlace entre el mundo escandinavo, el eslavo y el mediterráneo, la historia verídica de este hombre, que Otto Höfler estudió desde otro ángulo distinto, prueba la difusión casi general de la creencia que estamos cercando. En 1692 se lleva a cabo en Jürgensburg el proceso de un anciano de más de ochenta años, Thieß, que declara haber sido hombre lobo y haber ido al infierno con sus compañeros para traerse las semillas que se había llevado un brujo llamado Skeistan. La traducción de este texto la encontrará el lector en el Anexo III, al final del libro. Quienes han estudiado las actas del proceso, H. von Bruiningk, O. Höfler y C. Ginzburg, no han tenido en cuenta más que lo que se refiere a las cofradías secretas y a la batalla mítica entre el invierno y la primavera, o el verano, equivalente exacto de lo que se relata en la historia de los *Benandanti*, pero no prestan particular atención al nombre que se dan Thieß y compañía: hombre lobo (*werwolf*).

Livonia, región báltica de la Rusia europea, que limita al norte con Estonia y al este con el lago Peipus, ha sido siempre una importante encrucijada en la que se operaban intercambios tanto comerciales como culturales. Todavía a finales del siglo XIX, se encontraba en este país una gran proporción de suecos. Pues bien, lo que llamamos hombre lobo, como

hemos visto en el capítulo primero, es un fenómeno corriente en los países escandinavos, pero la metamorfosis del Doble se fue fijando poco a poco en el lobo, y de ahí, por ejemplo, la introducción de una palabra nueva en el léxico normánico, *varúlf* (hombre lobo), por influencia de la traducción noruega de los *Lays de María de Francia*[20]. Incluso en Alemania, *werwolf* designaba primero a aquel que sabe cambiar de forma, es decir, desdoblarse. Si nos atenernos estrictamente a los hechos, Thieß lleva tal nombre porque éste remite a esa facultad.

En el infierno, Skeistan lo golpeó con un mango de escoba que tenía atadas colas de caballo, y un testigo declara que, en aquella época, Thieß llevaba bajo la nariz la marca del golpe. ¿Cómo se convirtió en hombre lobo este individuo, cómo fue licantropizado?, pregunta el juez. «Un bribón de Magdeburgo me hizo hombre lobo brindando conmigo», responde el anciano, que algo más tarde precisa que también él puede licantropizar a un individuo; «basta beber a la salud de alguien y soplar tres veces en el vaso de vino, diciendo estas palabras: que te ocurra lo que me ocurrió. Y si el otro toma el vaso y bebe, es hombre lobo y yo quedaré liberado», precisa Thieß. Este modo de transmisión de poder lo encontramos en el obispo sueco Olaus Magnus en 1555, en la *Historia de gentibus septentrionalibus* (XVIII, 45 ss.), prueba de su difusión y de su vitalidad, pero carece de explicación. Tal vez nosotros podemos dar una.

Si nos apoyamos en el *Dicho de Thorstein el del Pie de Buey*, podemos considerar que la transformación se produce a través de la saliva. En el Dicho islandés, es la saliva de la bruja (*skessa*) Skjaldvör lo que le da a Thorstein la facultad de cambiar de forma[21]. Si nos remitimos a las tradiciones lituanas más recientes y si recordamos lo que se ha dicho en el capí-

tulo primero de este estudio, podemos descifrar la expresión que emplea Thieß: «Beber a su salud». En efecto:

> «Dicen (en Lituania) que el hombre que corre transformado en lobo, si bebe a la salud de su vecino y pronuncia la palabra *sveikata*, puede transmitirle su particularidad de hombre lobo; basta para ello que el otro le responda: ¡gracias!».[22]

Ahora bien, *sveikata* significa «salud», y también es un nombre del *alter ego*, de modo que hay muchas posibilidades de que esta segunda explicación sea la buena.

Para ir al infierno, hay que caminar: «Los hombres lobo iban a él a pie [...]. Tenían una piel de lobo que se ponían [...]. Iban detrás de las matas, se quitaban la ropa e inmediatamente se transformaban en hombres lobo». El peso de las tradiciones y de las interpretaciones canónicas es innegable, y embarulla los hechos. Otro detalle: ¡estos curiosos licántropos no comen carne cruda, sino que cuecen lo que matan! La tradición culta y literaria parece haber desempeñado un papel considerable en las declaraciones, sin duda prudentes, de Thieß, o al menos en la redacción del acta del proceso. Todo parece indicar que no ha habido metamorfosis, puesto que Thieß se desviste para ponerse una piel de lobo, detalle que recuerda mucho un pasaje de la *Saga de los Völsungar* (cap. 8):

> Sigmund y Sinfjötli «fueron otra vez a la selva a conseguir dinero, y encontraron una casa con dos hombres que dormían dentro con gruesos anillos de oro. Aquellos hombres habían sido objeto de un maleficio, pues sus formas de lobo estaban suspendidas por encima de ellos en la casa [...] Sigmund y Sinfjötli entraron en aquellas for-

> mas y ya no pudieron salir de ellas: de ello resultó el poder que las acompañaba, tomaron maneras y voz de lobo».[23]

El redactor de la saga transforma y literaliza la creencia en el desdoblamiento y, un poco como en todas partes en el Occidente medieval, habla de una «forma de lobo»; hay que entender, de hecho: un *alter ego* lupiforme. Sin duda hay que relacionar esta manera de hacer con una anécdota que cuenta Gerardo de Barri (1146-1223) en su *Topographia Hibernica* (II, 19).

> Los irlandeses empezaron a aullar un día como lobos contra San Patricio, que les predicaba la religión cristiana. Para que sus descendientes tuviesen un signo visible de la falta de fe de sus antepasados, el santo obtuvo de Dios que algunos de ellos fuesen transformados en lobos durante siete años y viviesen en los bosques a la manera de los animales cuya apariencia habían adoptado[24].

Gerardo narra que un sacerdote se encuentra a esos hombres lobo, que le piden los auxilios de la religión. El eclesiástico se ve obligado a administrar la extremaunción a la loba que peor se encuentra, pero, como no quiere hacerlo con un animal, el lobo levanta la piel de la loba, desde la cabeza hasta el ombligo (*pellem totam a capite lupae retrabens usque ad umbilicum*) y el hombre de Dios percibe el cuerpo de una vieja (*forma vetulae*). Para los cristianos del siglo XII y XIII, los hombres lobo conservan su naturaleza humana bajo la piel de lobo. Precisemos no obstante que las opiniones sobre este punto son divergentes: unos se inclinan por la metamorfosis, otros, por la superposición de un pellejo de lobo sobre el cuerpo humano. En el proceso de Livonia, Thieß parece ma-

nifiestamente incapaz, o no quiere hacerlo, de decir con exactitud cómo se convertía en *werwolf*. Pero hay un punto muy importante: iba al infierno para combatir a Skeistan; ahora bien, que nosotros sepamos, los verdaderos hombres lobo no pueden hacerlo. Sólo los Dobles están en condiciones de alcanzar el otro mundo. Además, este tipo de combate en el más allá, en el que está en juego la fertilidad del año siguiente, es bien conocido en los pueblos chamanistas. Decididamente, no salimos de un complejo extraordinariamente coherente, cuyo eje central es el Doble.

La dictadura de las interpretaciones canónicas no puede enmascarar, sin embargo, la realidad de estas creencias cuyo rastro podemos seguir hasta 1704 por lo menos. Olaus Magnus y otros autores repiten que se encuentran muchos hombres lobo entre los prusianos, los livonios, los lapones, los fineses y los permios, es decir, los habitantes de las riberas del mar Blanco, o sea los suomis o los zirianos de hoy, pueblos en los que está bien instalado el chamanismo...

6. La metamorfosis

Fuera de las historias de hombres lobo, las literaturas medievales presentan pocas «metamorfosis». La mayoría de las veces, éstas se atribuyen a la acción de los magos: ese es el caso en *El Bello Desconocido*, de Reginaldo de Beaujeu [25], donde el hechizador Mabons transforma a la bella Blonde Esmerée en serpiente al tocarla con un libro (v. 3341). En la novela que lleva su nombre, Merlín modifica el aspecto del rey Uter y le da el del barón Jordán, a cuya esposa desea[26]. En el gesto de Sigurd (Sigfrido), hay cambio de aspecto entre éste y Gunnar (Gunter), y por lo tanto es Sigurd el que atraviesa el muro de fuego que protege el castillo en el que Brynhild reposa dormida[27], pero durante estas transformaciones, los

ojos no cambian, cosa que permite reconocer quién se oculta tras el aspecto de otro.

En los antiguos relatos mitológicos irlandeses, las metamorfosis son innumerables, pero las más de las veces son resultado de la intervención de un dios. En *La Batalla de Mag Tured*, Midir y su esposa salen volando en forma de dos cisnes; en el mabinogi de *Math hijo de Mathonug*, se encuentran metamorfosis en ciervo, en lobo, en loba y en águila, en el de *Manawyddan hijo de Llyr*, otras en ratón[28]...

Parece realmente que el problema de la metamorfosis siempre se ha planteado mal hasta ahora porque se ha enfocado siempre desde la óptica cristiana, que es también la de los procesos de brujería, y ello por una buena razón: las metamorfosis a lo Ovidio eran tenidas por fábulas por los mitólogos, pero algunos creían que había transformación real del hombre en animal, mientras que no la había, y con razón —¡este universo es más lógico de lo que se piensa!—, porque habían olvidado que todo individuo posee Dobles que pueden tomar una envoltura zoomorfa. Así pues, el otro yo animal está a disposición de quien sabe emplearlo. El mago finés y el islandés *hamrammr* pueden escoger una forma en la que van a gran distancia. El *alter ego* psíquico aparece en forma de oso si es bienintencionado o amistoso, en la de lobo e incluso de foca si es maligno y quiere causar mal. A partir del momento en que unas formas animales están a disposición del individuo, es lógico admitir que se puede provocar una metamorfosis, es decir, un transporte a otra envoltura, a condición de poseer las técnicas y la ciencia apropiadas.

La magia y la brujería operan sobre el Doble, no sobre el cuerpo real, esa es la explicación que proponemos. Mediante hechizos y conjuros, el mago extrae del hombre el otro yo animal, lo obliga a abandonar el cuerpo y a errar. Sabiendo

gobernar su Doble, los magos y las magas también son aptos para actuar sobre el de los otros. ¿No es revelador que la historia de la brujería esté llena de mujeres que de noche se transforman en gato? La incomprensión, el desconocimiento o el olvido de la creencia arcaica en la existencia de *alter ego* teriomorfos y la intervención de la Iglesia y de los letrados hicieron bascular la metamorfosis hacia lo maravilloso o el satanismo, y el ejemplo del hombre lobo es una excelente ilustración de ello.

TERCERA PARTE

VER EL DOBLE

Capítulo I

AUTOSCOPIA

Capítulo II

LA SOMBRA, EL REFLEJO,
LA IMAGEN

Capítulo I
AUTOSCOPIA

Se llama autoscopia a un fenómeno que consiste en percibir al propio Doble, en verse a sí mismo, creyendo a veces que uno ve a su simple sosia, tema que ha desempeñado un papel muy importante en la literatura romántica al otro lado del Rin[1]. Con todo, hay que distinguir bien entre Doble espiritual y *alter ego* material, pues no se manifiesta de la misma forma. Si nos referimos exclusivamente a los textos de la Edad Media, sólo el primero concernirá a la autoscopia, mientras que el segundo participará por entero en los transportes o transferencias a distancia. Pero también acudiremos a textos más recientes y extremadamente reveladores.

Señalemos de entrada que existe un vínculo innegable entre la segunda visión, la clarividencia, y el otro yo psíquico, que a menudo sólo es visible a su poseedor. Según las investigaciones de los etnólogos del siglo XX, la fecha de nacimiento desempeña aquí un papel importante: un vidente ha nacido la noche de Navidad o la de San Juan, o durante el ciclo de los Doce Días, Adviento, Todos los Santos, San Andrés, los domingos de Témporas, en San Silvestre, en Año Nuevo, un domingo de luna llena o de luna nueva y, las más de las veces, a medianoche, hora fronteriza que ya no es hoy pero todavía no es mañana, verdadero *no man's time* que pertenece a los espíritus[2]. Un detalle suplementario: muy frecuentemente, las personas dotadas de segunda visión nacen con co-

fia. También se los puede reconocer por las cejas, que se unen, o por su mirada singular. Detengamos aquí esta digresión, que no es tal, pues las fechas señaladas implican todas ellas la relación entre este mundo y el otro, son puentes tendidos entre los dos mundos, y el Doble participa precisamente de ellos.

1. El Doble material

Fuera de las literaturas escandinavas antiguas, no hemos encontrado, por lo que se refiere al *alter ego* material, huellas de segunda visión, de modo que tenemos que volver, nos guste o no, al testimonio de las sagas. Al leerlas, advertimos que el vocablo que designa a estos carismáticos de tipo particular es *ófreskr*[3], literalmente: «cuyos ojos tienen un poder superior», es decir, que no se detienen en las apariencias, sino que las penetran, descubren la realidad oculta y triunfan sobre las categorías físicas de nuestro universo, y el *Libro de la colonización de Islandia* nos proporciona un ejemplo:

> Björn recibe en sueños la visita de un espíritu de las montañas que se asocia a él. Su riqueza aumenta —pensemos en Lanval y en las narraciones del mismo tipo—, y «la gente dotada de segunda visión vio que los genios del territorio acompañaban a Björn»[4].

En otro capítulo del mismo libro, sólo los videntes perciben las metamorfosis de la bruja Geirhild en una piel de buey llena de agua[5]. En el relato del combate de los *alter ego* de Dufthak y Storolf, antes citado, se dice que un hombre que posee este don ve a los Dobles zoo-morfos de los dos hombres.

El Doble material es a veces visible para todos, y otras veces es invisible, reina la incertidumbre sobre este punto, pues

los textos raramente abordan el problema. Pero si nos apoyamos en la *Historia rerum Anglicarum* (V, 22) de Guillermo de Newbury (1136-1198), vemos que es subyacente y podemos aportar un inicio de respuesta.

Hoy ya no ignoramos que los aparecidos son de hecho los Dobles materiales de los muertos. Pues bien, en una historia de aparecido, se dice de un difunto: «Empezó a aparecerse en pleno día. Era el terror de todos, pero sólo era visible para algunos. La mayoría de las veces, en efecto, salía al encuentro de varias personas y no se dejaba ver más que por una o dos, aunque no ocultaba su presencia a los otros»[6]. Esta particularidad es muy digna de señalarse, pues es el único documento que hemos podido recoger, y sin duda permite afirmar que el Doble, en general, es invisible. Asimismo, en la historia del arzobispo de Upsala, la mujer cree percibir a Peter Lärdal en su cocina, pero la aparición es fugaz y corresponde exactamente al fenómeno que los anglosajones denominan *fetch*.

Sin embargo, la dificultad del problema viene también del hecho de que no existe tan sólo un único Doble. Son al menos dos, uno físico y a veces zoomorfo, y otro espiritual, que también puede adoptar la forma de un animal. Se advierte de inmediato a cuántas confusiones puede dar pie esta colusión. Tomemos otro ejemplo: mientras que sus amigos y aliados combaten al enemigo, Bödvar Bjarki permanece tranquilamente sentado, pero en el campo de batalla hay un oso blanco que combate junto a los suyos. Cuando Bódvar acude al lugar del enfrentamiento, el oso desaparece[7].

¿Cómo interpretar los hechos? La saga no menciona ningún trance ni sopor. De todos modos, hay pequeños detalles que esclarecen la secuencia narrativa: ninguna arma puede penetrar en la piel del oso, cosa que de hecho parece ser un

privilegio del Doble espiritual, y cuando los hombres de Hrolf Kraki se asombran de la ausencia de Bödvar, oyen que les responden: «Debe de estar en alguna parte, allí donde puede sernos de gran utilidad». En esta saga legendaria que alcanza una grandeza mítica con el combate de Hrolf Kraki y Bödvar contra el ejército de los muertos enviado por la maga Skuld, está subyacente el tema del Doble. Es verdad que queda eliminado el motivo del sueño, pero es significativa la desaparición del oso que concuerda con la aparición de Bödvar.

A priori, no existe ninguna razón particular para que el Doble material sea invisible, y las historias germánicas de aparecidos hablan en favor de ello. Si hay invisibilidad, ésta tendría que deberse a una contaminación por el otro yo espiritual, que resulta, según parece, imperceptible al común de los mortales. Pero toda afirmación perentoria sobre este punto debe ponerse en tela de juicio. Así pues, señalamos el problema, y proponemos una solución sin ocultar nuestra incertidumbre. Tal vez el descubrimiento de otros textos nos permita algún día zanjar la cuestión.

2. El Doble espiritual

Sin tener que repetir lo que hemos dicho en un capítulo anterior, recordemos que la principal característica del Doble espiritual es manifestarse en los sueños, en forma animal, y reírse del tiempo y el espacio, puesto que su aparición precede a los acontecimientos revelados al durmiente, sean próximos o lejanos. Este *alter ego* concreta en forma inmaterial —si podemos aventurar este oxímoron— el pensamiento (*hugr*) de su poseedor. Es absolutamente evidente cuando aparece en sueños poco antes de un combate.

Cuando entra en escena con mucho tiempo de antelación, todavía está más cerca del concepto de destino, con el que

tiene que ver de un modo u otro; lo muestra bien el siguiente ejemplo:

> Thorstein ha soñado que se posaba un cisne en el tejado de su casa y que se le unía un águila. Llega entonces otra águila y las dos se matan la una a la otra. Llega finalmente un halcón, que se va con el cisne. Thorstein se dirige a un noruego experto en las artes adivinatorias, que dice: «Estas aves deben de ser *fylgjur* de hombres» (*fulgar þeir munu vera manna fylgjur*)[8]. El Cisne representa la hija de que está embarazada la esposa de Thorstein, y el sueño resume lo que será su vida.

Uniendo al hombre con el otro mundo, o más bien, conforme a la mentalidad de este tiempo, con la cara oculta del universo, el Doble psíquico tiene conocimiento de los destinos ajenos por mediación del *alter ego* potencial de éste, Doble *in spe* que acompañará al individuo todo a lo largo de su existencia terrestre.

3. Ver al propio Doble y morir

Según una creencia fuertemente arraigada, aquel que ve a su Doble espiritual está condenado a una muerte próxima e ineluctable. Esta aparición es un signo o advertencia del destino[9]. En las relaciones modernas de hechos semejantes, desaparece la distinción entre *alter ego* físico y «otro yo» psíquico. En la Edad Media, otra vez, sólo la literatura normánica nos propone su testimonio, lo cual prueba bien que es uno de los mejores reflejos de las creencias occidentales que el cristianismo eliminó y aculturó en la mayoría de los países. ¿Cómo, pues, se explicaría la presencia de esta «superstición» en el mundo románico, sino por un resurgir de las creencias reprimidas? Qué puede decirse del hecho si-

guiente: «Cuando una persona está gravemente enferma, se toma cuidado de observar si algún búho, lechuza o autillo viene a dar vueltas alrededor de la casa», decían en Commercy (Lorena) en el siglo XIX. Si interpretamos eso con ayuda de las mentalidades septentrionales, podemos ir más allá del estadio de la simple constatación de que son aves de mal agüero, y ver en ellas uno de los últimos avatares del Doble espiritual zoomorfo que viene a despedirse del hombre.

En el Norte, las cosas son mucho más nítidas. La *Saga de los jefes del Valle del Lago* (cap. 42) relata el sueño de Thorkel Silfri, que tuvo la impresión de que bajaba al valle montado en un caballo rojo que parecía que apenas tocase el suelo. Signy, su esposa, afirma:

> «Ese caballo se llama Mar, y Mar es el espíritu tutelar de un hombre, y si aparece rojo, es que quedará ensangrentado, y puede ser que te maten en esa reunión»[10].

No hace falta decir que Thorkel halla la muerte en la asamblea a la que acude poco después. En la *Saga de Njall el Quemado* (cap. 41), Njall y Thord están sentados fuera, no lejos de un cercado donde pace un macho cabrío:

> «Tengo la impresión de que ese buco está ahí acostado en el hoyo, y que está todo ensangrentado», dice Thord a su compañero, que no ve nada, señalémoslo, y responde: «Puede ser que estés a punto de morir, y has debido de ver tu espíritu tutelar (*fylgja*). ¡Ten cuidado! —No me serviría de nada, replica Thord, si lo que me espera es la muerte». Poco después, sucumbe al asalto de Sigmund y Thrain[11].

En la *Saga de la gente del Vale del Salmón* (cap. 67), Thorgils acude con Thorstein a la asamblea de los hombres libres

(*thing*):

> «Vieron a una mujer que les salía al encuentro. Era muy alta. Thorgils se fue ante ella, pero ella se zafó y declamó esto:
>
> "Que tengan cuidado los guerreros,
> si se consideran valientes,
> y que se guarden también
> de los artificios de Snorri;
> nadie irá con cuidado:
> Sabio es Snorri".
>
> Y luego siguió su camino. Entonces dijo Thorgils: "Pocas veces ha pasado, cuando querías mi bien, que te fueses del Thing cuando yo acu día a él"».[12]

Al día siguiente lo asesina Audgisl.

Cuando Hallfred, el escaldo difícil, cae enfermo, se le aparece su *fylgja* y se separan el uno del otro… Tomemos un canto de la Edda poética, el de Helgi Hijo de Hjórvard, y ¿qué encontramos?

> «He aquí lo que dijo Helgi porque sospechaba que estaba condenado a morir. Había visto a la mujer cabalgando el lobo, y esas eran sus divinidades tutelares».[13]

La *Saga de los habitantes del Valle de Svörfud* (cap. 23) nos ha transmitido una bellísima escena. Karl y Gunnar están fuera; de repente, el primero palidece tras haber alzado los ojos al cielo:

> «—¿Qué te pasa? —preguntó Gunnar.
>
> —He visto a mi primo Klaufi; cruzaba los aires, tirando de un trineo en el que he creído re-

conocerme —respondió Karl.

Se oyó entonces la voz de Klaufi, que decía: "¡Primo Karl! Esta noche te reunirás conmigo"».

Aquel mismo día, Karl cae bajo los golpes de Skidi y sus hombres[14]. Precisemos que Klaufi lleva muerto ya cierto tiempo cuando su primo lo distingue.

Así pues, la *fylgja*, espíritu tutelar y Doble espiritual del individuo, va a despedirse de la persona que llega al término de su existencia y a la que siempre ha acompañado. Por lo general se muestra en aspecto de mujer, pero de estatura superior a lo normal, lo que permite distinguirla de una simple mortal. También aparece con apariencia de animal, gris o rojo, color de lo sobrenatural y del derramamiento de sangre, y entonces no cabe ninguna duda de la suerte inmediata del individuo. El que pase a otro miembro de la familia, como en la *Saga* de Hallfred, muestra bien que existe antes que su protegido y perdura después de su muerte, es decir, que es realmente un principio independiente que no se liga a una persona más que durante el tiempo de la existencia terrena, detalle que en ningún momento debemos dejar de tener en mente.

4. La despedida del Doble

Las literaturas paganas y cristianas suelen relatar la visita, en sueños, de una persona que acaba de morir en aquel instante. Este fenómeno es bien conocido todavía actualmente —¡saquemos el tema con los que nos rodean!—, y siempre ha sido considerado una prueba de la existencia del «alma». Incluso ha interesado a los filósofos. En sus *Lecciones de Metafísica*, Emmanuel Kant afirma que «él alma no se disuelve al mismo tiempo que el cuerpo, pues éste no es más que su forma»[15]. Y Goethe decía a Eckermann: «No dudo de nuestra

persistencia. Toda entelequia es un pedazo de eternidad, y los pocos años durante los cuales está ligada al cuerpo no la envejecen».

En las sagas islandesas abundan los ejemplos y no recordaremos más que dos. La *Saga de Thorir el de las Gallinas* describe a Blundketill, que se aparece a su hijo y le anuncia que acaba de morir. La *Saga de Gunnlaug Lengua de Serpiente* narra el sueño de Œnund: le sale al encuentro su amigo Hrafn, todo ensangrentado. A veces, hay detalles crudos que no dejan lugar a dudas sobre la muerte del visitante: en la saga que lleva su nombre, An el Tensador de Arco ve que su hermano se presenta a él con una espada clavada en el pecho[16]. Volvámonos a la *Saga de la gente del Lago del Salmón* (cap. 71):

> Thorkel naufraga y se ahoga con sus compañeros. Aquel mismo día, su mujer acude a la iglesia. «Cuando cruzó el portal del cementerio, vio que se alzaba ante ella un fantasma. Se inclinó ante ella y dijo: "¡Grandes noticias, Gudrun!". Ella respondió: "¡No hables de eso, miserable!". Gudrun fue a la iglesia, como tenía pensado hacer y, al llegar, le pareció ver que habían llegado Thorkel y sus hombres, y que estaban ante la iglesia. Vio que de sus ropas chorreaba agua de mar.»

Los Dobles físicos (*hamir*) de los difuntos se aparecen en el instante de su muerte, o inmediatamente después, tal como han muerto: los ahogados están empapados, los asesinados, ensangrentados… En las relaciones más recientes, este detalle no se precisa demasiado. Tomemos uno anterior a 1752:

> «La mañana misma en que moría en Varsovia Su Majestad Real Augusto el Fuerte, dicen que se apareció en Berlín ante la cama del Señor de Grumbkow, a quien quería mucho y a quien comunicó su defunción. El Señor de Grumbkow acudió de inmediato a casa del rey para anunciarle la noticia y, después de que éste le hubiese preguntado de dónde la había sacado, él le habló de la aparición, pero Su Majestad no quiso creerlo. Entonces llegó una estafeta que confirmaba la noticia de la defunción»[17].

Se habrá advertido que la distancia, aquí entre Varsovia y Berlín, no supone ningún impedimento para el desplazamiento del Doble, a quien por lo general nada distingue de su poseedor.

Cuando la aparición no se produce durante el sueño, algunos relatos nos muestran que el que recibe la visita dirige la palabra al visitante, el prometido se acerca a aquella a quien ama, pero ella retrocede y se desvanece en el espacio…

Estos fenómenos son una de las mejores pervivencias del Doble y, en alemán, existe la costumbre de designarlos con el verbo *künder*, «anunciar», la muerte, por supuesto. La investigación que en los años cincuenta emprendió en Suiza Aniéla Jaffé, una discípula de Cari Gustav Jung, con ayuda de un gran periódico (*Der schweizerische Beobachter)*, muestra la fuerza y la difusión de la creencia[18]. La suma de informaciones recogidas por A. Jaffé, Will-Erich Peuckert y otros investigadores es para hacer vacilar los escepticismos más firmes. ¿Pero no dicen que estas cosas no les suceden más que a aquellos que creen en ellas? ¿y no ha evidenciado la psicología de las profundidades el papel del inconsciente en este complejo? Para nosotros sólo cuenta un detalle: estas creen-

cias poseen una antigüedad venerable y perduran contra los vientos y las mareas de la Historia.

5. Pervivencias

De compilaciones que datan del siglo XIX y de la primera mitad del XX, así como del fondo de archivos de Marburgo consagrado a los relatos populares, Vera Meyer-Matheis sacó sesenta y cinco relaciones de casos de segunda visión, y todos ellos, destaquémoslo, están relacionados con la muerte. Los testimonios se reparten en dos grupos que llamaremos A y B. Tratan:

> A. De las visiones de un hombre acostado en su ataúd, uno mismo o alguien cercano (diecinueve relatos);
>
> B. de la visión de un cortejo fúnebre (cuarenta y seis relatos).
>
> Tomemos un ejemplo de cada grupo:
>
> A. «Una mañana, un campesino de Lutter iba con su mujer a hacer las faenas del campo. De repente, vio una carreta fúnebre que llevaba un ataúd abierto en el que yacía una mujer del pueblo, que murió poco des pues» (región de Hannover, 1930)[19].
>
> B. «Barthli oyó de noche un gran murmullo en la calle; se levantó enseguida y miró por la ventana: pasaba un larguísimo cortejo. En la cola de éste, se vio a sí mismo corriendo, con sólo una pierna metida en el pantalón. Se miró entonces a sí mismo, que estaba en la ventana, y vio que sólo se había puesto el pantalón a medias. Murió unos días después» (Saint-Gall, Suiza, 1903)[20].

En el grupo A, trece de diecinueve relatos conciernen a la autos-copia y, más exactamente, a la visión de sí mismo en un ataúd, pero, en seis narraciones, el vidente ocasional no se reconoce, lo cual se traduce en un motivo recurrente: corta un mechón de pelo al cadáver para descubrir quién de la casa va a morir. A la mañana siguiente, examina a los habitantes del lugar y, como su cabellera está intacta, se mira en un espejo (o se pasa la mano por el pelo) y descubre que se ha cortado un mechón de su propio pelo. Así pues, está destinado a morir, y la muerte le llegará en un plazo que va entre veinticuatro horas y siete años. He aquí un testimonio recogido en la Baja Sajonia, en la región de Münster:

> «En una granja de Ochtrup, un mozo de labranza se levantó por la noche para ir a la era. Vio allí a un muerto en su ataúd y no lo reconoció. Pensó para sus adentros que aquel cadáver debía de ser una visión y quiso ver a quién concernía. Fue a buscar unas tijeras y le cortó al difunto un mechón de pelo, y luego volvió a acostarse sin decir nada a los demás. Al tomar el café con ellos a la mañana siguiente, los observó con atención, pero no vio nada y se guardó el secreto. Pero, después de lavarse, fue a peinarse ante el espejo y se dio cuenta de que se había cortado el mechón a sí mismo. No dijo nada a la gente, pero al cabo de poco le dijo al granjero: "¡Me voy!". El otro le preguntó por qué, pues siempre se habían entendido bien... El mozo no quiso atender a razones, ni quedarse, ni siquiera con un salario superior. Hizo su petate y se fue. El granjero lo acompaño un trecho del camino y, mientras tanto, trató de hacerle cambiar de opi-

nión. Inútilmente. “Me voy”, replicó el mozo sin dar razones, y el granjero tuvo que contentarse con eso.

Siete años más tarde, volvieron a encontrarse en el mercado del pueblo, se saludaron amigablemente, y el granjero invitó a su antiguo mozo a que lo visitase. Nunca habían discutido, de modo que ¡ya era hora de que se dejase ver! El mozo contó entonces que se había visto en el ataúd, razón de su partida. “¡Ah, bobo! ¡así que crees en esas pamplinas! ¡Eso no existe!”. El mozo estuvo de acuerdo y poco después volvió con él. Pero lo que tiene que suceder, sucede. Cayó enfermo en la granja y murió al cabo de poco. El ataúd lo pusieron en la era, como de costumbre»[21].

No puede dejar de llamarnos la atención la comunidad de espíritu de estos testimonios con los de la Edad Media. Teniendo en cuenta las inevitables distorsiones que introduce la evolución histórica, incluso es asombroso constatar tal semejanza, lo cual no es posible, más allá de los siglos, más que si se trata de una creencia perfectamente arraigada. ¡Y arraigada lo está; véanse, si no, las reacciones de los actores de estos dramas! Pues bien, el vasto complejo de creencias referentes a la muerte es una de las cosas que mejor han resistido, que mejor han sobrevivido hasta un período reciente: el advenimiento de la era industrial y el declive del mundo rural.

En las relaciones modernas ya no se trata de genio tutelar ni de Doble; no, se ve uno a sí mismo sin reconocerse, como el mozo de Ochtrup, de ahí el nacimiento de motivos de identificación como el pelo o el traje. En cambio, cuando una persona dotada de segunda visión ve a un muerto en un

ataúd o a algún personaje en un cortejo fúnebre, esa persona sabe inmediatamente de quién se trata.

Así pues, el otro mundo aparece como un depósito de Dobles. Allí está abolido el tiempo, todo coexiste en el mismo instante. La otra parte de nosotros mismos que de allí viene sin haberse separado totalmente de él materializa nuestras potencialidades y nuestro destino. Cuando se ha vaciado el reloj de arena que mide el tiempo de nuestra vida, o cuando la candela que la representa está a punto de extinguirse, se nos aparece nuestro Doble psíquico, semejante al ángel de la muerte de las tradiciones judaicas, se despide y regresa al mundo sin nombre del que había salido, y allí se retira a la espera de acompañar a un nuevo individuo. Esta creencia coincide muy exactamente con algunas tradiciones concernientes a la sombra y el reflejo, hacia los cuales dirigiremos ahora la atención.

Capítulo II
LA SOMBRA, EL REFLEJO, LA IMAGEN

La literatura nunca ha dejado de estar a la escucha de lo real, decíamos más arriba. Eso significa que los relatos se nutren de *realia*, se los repiensa, se los poetiza, se ajustan sus elementos con el fin de gustar, de sorprender, de instruir o de incitar a la reflexión sobre temas graves disimulados tras una broma agradable. Muy a menudo, escritores y cuentistas reactualizan conocimientos antiguos, librescos o basados en la tradición oral de las regiones donde viven. En Francia, A. Le Braz es una buena ilustración de ello. De modo que no es demasiado asombroso que una creencia como la creencia en la existencia de un *alter ego*, cuyo vigor hemos podido apreciar, haya encontrado el camino de la literatura, pero ¿con qué forma? Con la más simple, la de la sombra, del reflejo, de la imagen, que tiene la ventaja de ser plausible para los lectores de estos dos últimos siglos, pues se inserta admirablemente en la literatura fantástica. Literari-zada, la creencia llegada del fondo de los tiempos ha conocido una nueva juventud, ha proseguido sus metamorfosis, lo cual prueba que nunca es un f¿sil exhumado por autores de gustos de anticuario y con ganas de novedad. Sin embargo, sólo ha quedado de él una parte: la noción de alma plural y de *alter ego* se ha borrado en beneficio del alma una e indivisible, y eso es normal, pues distamos mucho de los tiempos en los que rei-

naba el pensamiento salvaje insensible a las leyes de la causalidad. Ya no estamos *in illo tempore*.

1. La sombra

La sombra[1] es con mucho la expresión más conocida de la creencia en el Doble, pues grandes escritores y poetas han popularizado el tema y le han dado cartas de nobleza. Todo el mundo conoce la *Extraña Historia de Peter Schlemibl*, de Albert von Chamisso (1781-1838), en la que la sombra es la forma que adopta el alma que el protagonista abandona a un misterioso hombre gris a cambio de una bolsa inagotable. En *Anna*, ciclo de poemas que se inspiran en una leyenda sueca, Nikolaus Lenau (1802-1850) presenta a una mujer que deja su sombra a una bruja a cambio de la promesa de conservar su belleza. Un cuento de Andersen (1805-1875), titulado precisamente *La Sombra*, muestra que el Doble de un sabio adquiere independencia total, suplanta a su *alter ego* e incluso termina haciendo que lo condenen a muerte. En la Edad Media, un tal Gonzalo de Berceo reescribe la leyenda de Teófilo, arquetipo de la del doctor Fausto, y se toma la molestia de señalar que, una vez sellado el pacto con el diablo, Teófilo perdió el buen color e incluso la sombra; gracias a la intercesión de la Virgen María, la recobró. La asimilación de la sombra al alma es lo que se encuentra en el origen de la opinión de que los muertos, los brujos y las brujas no tienen sombra.

Así pues, y desde siempre, la sombra es la forma visible de la cara oculta del hombre. Es el calco del cuerpo, pero está hecha de materia más sutil, y escritores y filósofos han derrochado tesoros de imaginación para describirla. No es la simple silueta proyectada cuando el cuerpo intercepta los rayos de una fuente luminosa, sino otro sí mismo que posee todas las cualidades físicas y psíquicas del yo, goza de las mismas prerrogativas y, al morir su poseedor, se va al más allá,

tan bien llamado Reino de las Sombras. De ella nos dice Hornero que conserva los sentimientos, se aparece en sueños a los vivos y les habla mientras el cuerpo no ha quedado reducido a cenizas. Cuando Patroclo muerto se aparece a Aquiles, éste exclama: «¡Dioses! de modo que hay realmente una sombra y una imagen en las moradas del Hades»[2].

Pitágoras, Plutarco y muchos otros hombres de letras de la Antigüedad clásica están de acuerdo en afirmar que el difunto ya no posee sombra: esa es la marca de su nuevo estatuto. Es notable que el griego *eidolôn* designe a la vez la sombra y el fantasma, y que para designar el alma se encuentren varias denominaciones, entre ellas *skia*, «sombra», empleado como sinónimo de *psyche*[3].

La sombra de una persona viva se considera que es la manifestación visible de su Doble, y éste se encuentra a caballo entre este mundo y el más allá, cosa que podemos deducir de una multitud de datos, entre los que la función oracular de la sombra no es la menos importante. Por ejemplo, durante el ciclo de los Doce Días, se la observa atentamente, pues en ella se dibuja el destino de los vivos. El que no tiene sombra el atardecer de Navidad, o cuya sombra no tiene cabeza, morirá aquel año, dicen en Alemania[4]. Los búlgaros se entregan a observaciones semejantes la noche de San Juan, y los judíos lo hacen la séptima noche de la fiesta de Pentecostés[5]. En los montes Metalíferos, se dice que pronto llegará la desgracia a aquel cuya sombra perfila una gran cabeza. Entre los wendos, pueblo de origen eslavo instalado en Lusacia, se cree que el hombre cuya sombra tiembla en un muro tendrá mala suerte. En *Mi hermano Yves*, de Pierre Loti, una bretona pide a su interlocutor que cambie de lugar porque su sombra le da la impresión de que va a alcanzarlo una desgracia. Jacob Grimm refiere una leyenda en la que las gesticulaciones

de su sombra advierten a una mujer de un peligro que la amenaza[6]. También se cree que la sombra se aleja cuando su poseedor va a morir —esto hace pensar en la *fylgja*—; por eso se atribuye especial importancia a la nitidez de la que proyecta un enfermo: si está bien perfilada, puede esperar curarse; si ha desaparecido, es que ha precedido al hombre en el otro mundo. Comprendemos así todas las implicaciones de este antiguo saludo turco: «¡Que tu sombra no disminuya!», y su contrapartida, la maldición: «¡Ya no proyectarás más sombra!»[7]. Las tradiciones judías afirman que la defunción está anunciada en el Cielo treinta días antes; a partir de ese momento, la sombra de la persona va disminuyendo sin cesar y desaparece del todo. No dejará de impresionar al lector la coherencia de todas estas creencias pese a su origen geográfico muy diverso.

Lo propio del hombre es también lo propio de su sombra. Lo que afecta a uno repercute en el otro, y ahí es donde constatamos perfectamente la identidad que se establece entre cuerpo, sombra y alma. En los *Hechos de los Apóstoles* (V, 15), y en todos los textos que se inspiran en el pasaje, se dice que la sombra de San Pedro cura enfermos[8]. Así pues, la sombra lleva realmente el mismo carisma que el cuerpo, y es lógico que así sea, en la mentalidad que estudiamos, puesto que es su Doble. Veamos también lo que nos dice Plinio el viejo: una hiena que camina sobre la sombra de un hombre priva a éste de voz.

En una época más reciente, volvemos a encontrar el mismo complejo de ideas. En Argovia (Helvecia), si la sombra de un individuo cae sobre la primera piedra de un edificio en construcción, el hombre pierde la salud, pues se considera que esta última ha sido sepultada. En Bulgaria, en idénticas circunstancias, la persona concernida muere al cabo de trein-

ta o cuarenta días y se convierte en el genio del lugar. Señalemos de paso que los sajones de Transilvania sustituían con un acto simbólico el entierro de un ser vivo en todo nuevo edificio: bien ponían la primera piedra sobre la sombra de un hombre, o bien medían la sombra y enterraban la medida. Al otro lado del Rin, se cree que muere quien tiene la desgracia de pisar su propia sombra. En Silesia, así como en Italia, procuran no pisar la sombra de nadie, si no, ya no crece más. En otros lugares, pretenden que, si nuestra sombra cae sobre un muerto, nos convertiremos en vampiro…

Confundida con el alma en el léxico de numerosos pueblos, la sombra es el Doble, por eso pisar la de otro es una grave ofensa en según qué civilizaciones. Hay un refrán medieval que dice: «¡Lo que yo le hago a él, que él se lo haga a mi sombra!» Este giro sibilino se aclara gracias al antiguo derecho provincial suabo: un siervo humillado por un hombre libre podía pedir reparación de este perjuicio; ponían entonces al ofensor ante un muro iluminado por el sol, y el ofendido golpeaba a su sombra en la garganta[9]. Este ejemplo y el siguiente demuestran que la sombra es el Doble de la persona. En tiempos del emperador Maximiliano (1459-1519) existía en Austria la pena de destierro de la sombra[10].

De estos testimonios, de los que proponemos una selección, se desprende que la sombra es la forma visible de una realidad invisible. Al reproducir el contorno exterior del individuo, la sombra posee también sus propiedades internas. En suma, muestra a pleno sol lo que de noche se manifiesta de otras formas. Es importante señalar que, en las mentalidades que centran nuestra atención, es imposible disociar la sombra del alma, puesto que la sombra es a la vez el *alter ego* de ésta y del cuerpo.

2. El reflejo y la imagen[11]

Gran número de mitos y leyendas tienen por tema central la historia de un hombre que se contempla en un espejo, natural o artificial, y las consecuencias de este acto. Para los neoplatónicos, eso equivale a perder la dicha de la propia alma. Según los gnósticos, Adán perdió su naturaleza celestial por haberse mirado en un espejo y haberse prendado de su imagen. Todo el mundo conoce la historia de Narciso, que quedó enamorado de sí mismo tras haber percibido su reflejo en la superficie del agua.

Algunos grandes escritores han recuperado la idea antigua dando a entender que la imagen reflejada era el alma. La mejor ilustración nos la proporciona sin duda E. T. A. Hoffmann en *Las Aventuras de la noche de San Silvestre* —¡la fecha, desde luego, no se debe al azar!—, donde nos cuenta la historia de un reflejo perdido. Puesto que su texto se presenta como una verdadera suma de la creencia a que estamos siguiendo el rastro, nos permitimos citarlo:

> Erasmo Spikher se ha enamorado de Giuletta. Se ve obligado a dejarla y ella le pide que le deje su reflejo:
>
> «¡Déjame al menos tu reflejo, amado mío! Lo guardaré como la cosa más preciada y no me abandonará jamás…
>
> —¿Cómo vas a conservar mi reflejo? —respondió él—. Es inseparable de mi persona. Me acompaña a dondequiera que voy y me es devuelto por toda agua tranquila y pura, por todas las superficies pulidas.
>
> —Así —dijo Giuletta—, te niegas a concederme incluso esa apariencia, incluso ese sueño de tu ser que reposa allí en ese espejo, ¡tú que hace un

momento todavía hablabas de pertenecerme en cuerpo y alma!...

—Si tengo que irme, ¡que mi reflejo quede en tu posesión para siempre y por toda la eternidad!

Giuletta tendió los brazos en dirección al espejo. Erasmo vio a su imagen, independiente de los movimientos de su cuerpo, vio que se deslizaba entre los brazos de Giuletta y desaparecía con ella en medio de un vapor singular».[12]

En *El Estudiante de Praga*, de H. H. Ewers, Balduino, el protagonista, vive en un cuartucho miserable y, para divertirse, firma un contrato con un tal Scapinelli. Le permite tomar lo que quiera del cuarto, que está desnudo fuera de un espejo. Scapinelli señala entonces el reflejo de Balduino en el espejo y la imagen sale de la luna y lo sigue. Margit, la amada del protagonista, rompe con él cuando se da cuenta de que Balduino ya no tiene reflejo. Desesperado, el joven quiere suicidarse cuando aparece ante él su Doble, riendo burlonamente. Le dispara un tiro con la pistola y el otro desaparece de repente. Aliviado, Balduino se acerca al espejo y se mira en él. Siente entonces un violento dolor en el pecho, se da cuenta de que tiene toda ensangrentada la camisa y cae muerto al suelo[13]. Dejamos al lector el cuidado de tomar nota de los elementos más importantes de este resumen.

En Oscar Wilde, encontramos otro aspecto de la misma creencia. En *El Retrato de Dorian Gray* (1890), el joven protagonista, frente a una pintura que lo representa, expresa el deseo de seguir siendo siempre tan apuesto y tan joven, y que las huellas de la vejez y del pecado aparezcan en su imagen. Así sucede: el retrato se convierte en el espejo de su conciencia, o mejor dicho de su alma, y de su cuerpo. Dorian mata al

pintor de aquel fatídico retrato, empuja a la muerte a aquella a la que ama y termina acuchillando la tela. En el mismo instante, cae muerto, envejecido, con el cuchillo hundido en el corazón, mientras que el retrato intacto lo muestra en todo su frescor juvenil. Así pues, el retrato es el Doble de Dorian, el desenlace no deja ningún lugar a dudas sobre ello.

Recordemos finalmente que, en *El Horla* (1887), Guy de Maupas-sant presenta a un hombre que no puede desembarazarse de su Doble y cuyos rasgos no refleja ningún espejo.

Todas estas expresiones literarias se comprenden mejor si se conoce su trasfondo: el alma pasa total o parcialmente a toda representación de su poseedor, pictórica o no, lo cual explica el miedo que sienten muchos pueblos ante las imágenes humanas. «¡No dejes que te retraten!», se afirma aquí, sin precisar la amenaza implícita. «¡Nunca te contemples en un espejo rajado!», te aconsejan allá. Todavía hoy, los adeptos de algunas religiones y los pertenecientes a varias civilizaciones se niegan a dejarse fotografiar[14].

El miedo tiene una segunda causa, estrechamente ligada a la primera: si el alma pasa a la imagen del cuerpo, cualquiera que tenga suficientes conocimientos y saber puede actuar sobre el vivo a través de ese Doble, punto que vamos a precisar inmediatamente.

3. El vulto

Como bien ha mostrado R. Boyer en el caso de los antiguos escandinavos, la magia emplea ampliamente la noción de Doble[15]. En el caso de la Antigüedad clásica, A. Abt recogió los principales testimonios de la utilización de figurillas de cera (*imagines cerae*) en la magia romana[16]. En la Edad Media, se continúa creyendo que es posible actuar a distancia sobre otras personas mediante un vulto.

La palabra vulto viene del latín *vultus*, «rostro», y ha dado el francés *envoûtement* («hechizo, embrujo») a través del medio latín *invultuor*, «brujo que fabrica un vulto». Marbodio, nacido en Anjou hacia 1035, elegido obispo de Rennes en 1096 y muerto en 1123 en el monasterio de Saint-Aubin, menciona estas imágenes de cera a las que se bautiza para hacer crecer su potencial, su «carga» mágica. Se pretende que los judíos mataron por este medio a Eberardo, obispo de Tréveris. El papa Juan XXII (1316-1334) temía muy particularmente esta forma de maleficios, y su sucesor, Benedicto XII, el 3 de diciembre de 1339, ordenó una gran investigación sobre el tema. Alfonso X de Castilla y León (1252-1284), Carios VI (1380-1422) y Francisco I (1515-1547) prohibieron esta práctica bajo pena de muerte. Sin embargo, en pleno siglo XVII, se acusó a María de Médicis y a Leonora Concini de haber querido dañar a Luis XIII por medio de una estatuilla de arcilla bautizada con su nombre y atravesada con una aguja[17]. En Inglaterra, la duquesa de Gloucester fue acusada de este delito en tiempos de Enrique VI, y Shakespeare alude a ello en *Ricardo III* (III, 4). En Carintia y en el Tirol, las actas jurídicas hablan de intentos de asesinato a distancia en 1465, 1485 y 1493. En 1578, se acusó a un sacerdote de haber fabricado tres muñecas de cera con intención de matar a la reina Isabel y otros nobles del reino de Inglaterra. En cuanto a Alemania, los inquisidores Enrique Institoris y Jaime Sprenger refieren esto en el *Malleus maleficarum* (II, 1, 12):

> En Innsbruck, una mujer imputa su enfermedad a un hechizo y pide ayuda al amante de su vecina bruja, que desentierra el tiesto de las rosas: «Mi marido y él fueron entonces para quitar el maleficio. El alfarero levantó el umbral y ordenó a mi marido que metiese la mano en el hoyo

> que apareció y que sacase lo que encontrase, cosa que hizo. Sacó primero una imagen de cera de un palmo de largo, con agujeros por todas partes y con los costados atravesados por dos agujas, justo en el lugar en el que, de derecha a izquierda y viceversa, yo sentía mis punzadas».[18]

Convenientemente preparada y traspasada, la figura de cera, el simulacro de la persona, funciona como un imán. Atrae al Doble, lo fija, y luego cataliza el maleficio. Herida, transmite sus heridas al *alter ego*, que, al ser uno mismo con su poseedor, contamina a éste. Si bien en nuestros días los brujos modernos todavía emplean vultos, a los que dan el nombre de *daguidas*, cada vez recurren más frecuentemente a una simple fotografía de la persona considerada, reclamando a veces pelos o uñas cortadas de la persona contra la que quieren dirigir su hechizo.

4. La imagen y los muertos

Toda representación de un ser vivo, hombre o animal —y la magia cinegética de los primitivos tiene que ver con el mismo orden de ideas—, tiene por resultado atraer a éste en parte o todo, pero esencialmente a su Doble o, para tomar un término contemporáneo, su fluido, su cuerpo astral. Esta creencia, tan vieja como el mundo, explica bien el papel que, en las civilizaciones griegas y romanas, desempeñan los sustitutos del cadáver.

El Doble del muerto yerra en el espacio y no puede alcanzar el Hades mientras el cuerpo no haya recibido la sepultura ritual. El destino de la envoltura carnal repercute en el destino del Doble. «Esta práctica de sustitución», dice Jean-Pierre Vernant a propósito de un cenotafio de Medea que data del siglo XIII antes de Jesucristo, «responde a creencias que

conocemos bien. Cuando un hombre que había partido hacia tierras lejanas parece haber desaparecido para siempre, o cuando ha perecido sin que se haya podido traer su cadáver ni llevar a cabo con él los ritos funerarios, el difunto —o más bien su "doble", su *psyche*— se queda errando sin fin entre el mundo de los vivos y el de los muertos... Puesto en sustitución del cadáver en el fondo de la tumba, el *colossos* no busca reproducir los rasgos del difunto, no busca dar la ilusión de su apariencia física. No es la imagen del muerto lo que encarna y fija, sino su vida en el más allá... El *colossos*... es un Doble, igual que el propio muerto es un Doble del vivo»[19].

La imagen, estatua o pintura, está ligada a la misma creencia, y la historia de Acteón nos lo prueba:

> La sombra, el fantasma (*eidolôn*) de Acteón perseguía a la población. El oráculo de Delfos ordenó que hiciesen una efigie del muerto y la atasen con cadenas de hierro a la piedra misma en la que se manifestaba la presencia del aparecido. Así lo hicieron, y el espectro dejó de importunar a la gente, nos dice Pausanias (IX, 38, 5).

Como vemos, la sombra, el reflejo, la imagen, aseguran el vínculo entre el hombre y sus semejantes, con los muertos y con el mundo invisible. Si así no fuese, los ejemplos dados no tendrían explicación, y la función oracular de la sombra, a fin de cuentas, no sería más que una superstición de lo más vulgar, sin resonancias profundas.

La sombra-Doble es el punto de encuentro entre los mundos; tomemos algunos ejemplos. En el antiguo ducado de Oldenburgo corría la siguiente creencia: si entre las once y medianoche —¡la hora de los espíritus (*Geisterstunde*)!—, se pone uno ante un espejo sujetando una vela encendida en cada mano y grita uno tres veces su propio nombre, puede ver en

el futuro. Antaño, en Francia, se decía esto: si en la noche de Reyes escribe uno en su frente el nombre de los tres magos con sangre y se mira entonces en un espejo, se ve uno tal como será a la hora de la muerte. No hace mucho que en Alemania estaban convencidos de que leer la Biblia delante de un espejo echaba de casa a los fantasmas. Y es que al espejo se lo considera una ventana abierta al otro mundo, pero también puede ser una trampa para el alma: en toda Euro-pa se constata una costumbre esclarecedora, la de velar los espejos en la casa donde acaba de morir alguien. Temen que se fije en ellos el «alma», o bien que vaya a reflejarse en ellos el «espíritu» del muerto, cosa que tendría consecuencias funestas.

Al leer a Hoffmann, Chamisso o Wilde, acaba imponiéndosenos una pregunta: ¿de dónde sacan lo que cuentan? ¿De fuentes librescas? Sin duda, pero sólo en parte. Entonces, ¿del fondo de sí mismos? Probablemente, y henos aquí devueltos a las grandes invariantes de nuestro pensamiento. Pero la expresión de estos arquetipos ya no se encuentra más que en escritores y poetas, en leyendas y supersticiones, y estos testimonios son los últimos vestigios de las creencias hoy enterradas en el inconsciente.

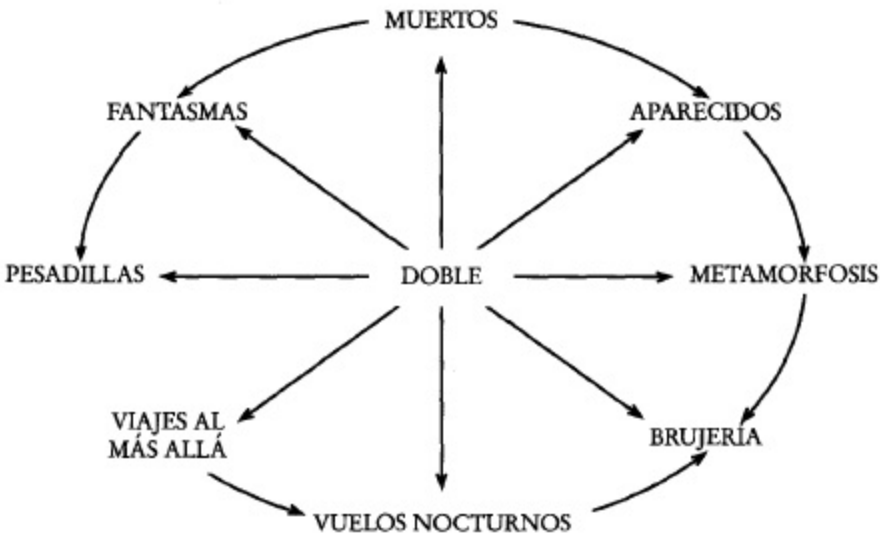
CONCLUSIÓN

La importancia del Doble en el universo mental de nuestros antepasados lejanos debería estar clara ahora. Se sitúa en el centro de un complejo antropológico fundamental, el de las relaciones del hombre con el otro mundo, tanto superior como infernal. La impresión de heterogeneidad que se desprende de los mil hechos consignados en los textos desaparece en cuanto se admiten las concepciones antiguas del alma. Creencias que con razón podía considerarse que eran algo así como los miembros dispersos de una mentalidad coherente recobran esa coherencia tan pronto como se descubre su denominador común, en cuanto se tiene la pieza central del gigantesco puzzle cuyos pedazos han dispersado las tormentas de la Historia. El examen de las civilizaciones y culturas que no fueron cristianizadas más que tardíamente y que estuvieron aisladas de los grandes acontecimientos históricos porque vivían en los confines del mundo llamado civilizado, en las estepas del Asia central, en la tundra y en la taiga —culturas que por lo tanto han conservado elementos de un arcaísmo venerable, en primera fila de los cuales está el chamanismo—, todo ello permite reconsiderar los fenómenos extraños, singulares, diabólicos para los clérigos, maravillosos para los paganos, de los que se hicieron receptáculo consciente o inconsciente las literaturas medievales.

Así pues, el hombre posee Dobles, las más de las veces dos: uno, material y físico, tiene el poder de tomar aspecto de

animal o de conservar su forma humana; el otro, espiritual y psíquico, también capaz de metamorfosis, pero que aparece sobre todo en los sueños. Estos Dobles tienen la facultad de ir al más allá o a cualquier lugar de este mundo, en una u otra de sus formas, en cuanto el cuerpo se ha dormido, se ha sumido en trance o ha caído en catalepsia. Es difícil establecer con precisión una línea entre el otro yo físico y el Doble psíquico, puesto que los confundían incluso nuestros antiguos padres, como se desprende de los documentos recogidos a lo largo de nuestra investigación. Cada etnia, cada civilización, ha pensado en su Doble a su manera, pero, en el área geográfica de la que nos hemos ocupado, todo parece indicar que el fondo común a todas las formas de la creencia es el chamanismo.

Queda en suspenso por ahora una cuestión: ¿de qué manera se conocía el chamanismo en el suelo del Occidente medieval? ¿Lo trajeron los indoeuropeos, o existía aquí antes de ellos? Sea como fuere, hay una cosa segura: encontramos su huella tanto entre griegos y romanos como entre celtas y germanos. Cario Ginzburg se ha esforzado por sacar a la luz las conexiones de los hechos con el mundo céltico, nosotros por nuestra parte hemos presentado las que existen con el mundo germánico, y E. Rohde y M. Halbwachs, desde hacía ya algún tiempo, habían establecido las que unen la Grecia arcaica y el chamanismo.



La constelación de creencias, cuyo eje es la creencia en la existencia del Doble, puede representarse mediante el esquema adjunto, que, por decirlo así, constituye la síntesis de nuestro libro. La muerte libera los Dobles; el *alter ego* físico da un aparecido, el otro yo psíquico se transforma en fantasma. Los dos conservan su capacidad de metamorfosis animal, pero uno se manifiesta en sueños y puede actuar como pesadilla, mientras que el otro aparece en la realidad como ser material. Pesadilla y cambio de forma tienen que ver también con la esfera de los vivos, y se atribuyen a las brujas. Los viajes del Doble al más allá, a la morada de los antepasados difuntos o a la de los espíritus y los dioses, se ven secularizados, diabolizados, y dan el vuelo nocturno de las mujeres maléficas, las que parten de noche por los aires tras Diana y Herodiada, o también las que siguen a doña Abundia [*dame Abonde*] y entran con nocturnidad en las casas…

El Doble no muere con el cuerpo: ¡esa es la explicación de los fantasmas y los aparecidos, esa es la raíz de la necromancia!

El Doble es capaz de transformarse: ¡ese es el origen de las historias de hombres lobo y de las metamorfosis en animales, de uno mismo o de otro!

El Doble es independiente en cuanto el cuerpo descansa, y parte a dedicarse a sus ocupaciones o a realizar los deseos de su poseedor: ¡esa es la explicación de las peregrinaciones nocturnas y diurnas de brujas y magos, de los viajes extáticos de santos y místicos!

Según nuestros textos, tal o cual punto está más o menos desarrollado, es más o menos evidente. Todo el mundo sabe el éxito que ha tenido el tema del viaje al más allá, de la catábasis, tanto si se trata de descender a los infiernos, al túmulo de las hadas, como si se trata de entrar en la montaña hueca, o bien de visitar los lugares de expiación y el otro mundo, como Eneas, Dante, Tondale y Thurkill... El Doble, en estos casos, muy a menudo se ha difuminado ante el alma, óptica cristiana, o ante el cuerpo, como ocurre en la leyenda de Orfeo, uno de los más antiguos documentos de las influencias chamánicas sobre la constitución de tales relatos. Nadie ignora tampoco el auge que conoció la metamorfosis en la época de los grandes procesos de brujería, así como el tema del aquelarre, último avatar del viaje extático.

Hay que admitir que la creencia en el Doble ha tenido una fuerza memorable, puesto que ha sobrevivido por encima de los siglos y los siglos. La victoria del cristianismo es esencialmente léxica: el vocablo «alma» ha borrado y eliminado todas las demás denominaciones, y todo el mundo, incluso nosotros, ha sido víctima de esta imposición léxica. Por algo los anglosajones emplean una locución como *external soul*; los alemanes, *Freiseele*, y los franceses, *âme détachable* o *âme libre*. Es la falta de término adecuado lo que ha traído el uso abusivo, incluso erróneo, de la palabra «alma», cuando en

realidad habría que hablar, con riesgo de no ser entendido, de *alter ego*, de segundo yo, en una palabra: de Doble.

La perennidad de la creencia da pie a confusiones: así, ha sido posible enumerar y consignar cientos de relatos, la mayoría referidos como experiencia vivida, de Dobles zoomorfos, ratones, moscas o pajarillos. La creencia no está dispuesta a extinguirse, pues el espiritismo cogió el testigo. Véase la hipótesis de Léon Rivail (1804-1869), más conocido con el seudónimo de Allan Kardec, formulada en 1857 en *Le Livre des Esprits*:

> El hombre está formado de tres principios que se disocian en el momento de la muerte: el cuerpo, que perece; el alma, principio inmortal que en el momento de la muerte trata de desprenderse de la materia, pues permanece cierto tiempo prisionera del periespíritu, envoltura fluídica que a veces puede hacerse visible e incluso manifestarse de forma tangible; y el periespíritu, que constituye el vínculo entre el espíritu y la materia durante la vida del cuerpo.

Lo que Kardec llama *periespíritu*, otros lo llaman *cuerpo astral*. Paracelso hablaba de *Mumie*; los alquimistas, de *corpus subtile*, y los cabalistas judíos, de *zelem*…

Si la creencia goza de tanta vitalidad, es que responde a una necesidad humana. Es portadora de un mensaje de esperanza: el hombre no está solo. Los dioses se interesan por su destino y puede comunicar con ellos. Permanece en contacto con sus antepasados difuntos y, gracias a ellos, sabe que la muerte no es un final, sino un retiro temporal. La transmigración de las almas tiene que ver con el mismo mundo mental.

En este final de siglo que cabecea como un barco ebrio porque está privado de toda trascendencia, en el crepúsculo de las ideas, el hombre se ha encerrado en la caverna del pragmatismo y de la ciencia, pero, al contrario que en la fábula platónica, ya no percibe los reflejos del mundo verdadero. Ya no somos el Uno en el Todo, sino el Uno sin el Todo, y vivimos nuestra existencia terrestre sin poder dar respuesta a una pregunta que no se hacían nuestros abuelos, protegidos como estaban por un conjunto de creencias reconfortantes: ¿qué hay después? Al perder nuestro Doble, hemos perdido nuestra alma, nuestra relación con el cosmos y, como nuevos Peter Schlemihl, ya no sabemos cuál es nuestro lugar en el universo. La diversión sustituye tristemente a las creencias y ritos que estructuraban la existencia humana, y no queda más que el silencio eterno de los espacios infinitos.

ANEXOS

EL ALMA Y EL DOBLE

HAMBEL, VARDØJER

EL PROCESO AL HOMBRE LOBO

I
EL ALMA Y EL DOBLE

Para no oscurecer la exposición por querer decir demasiadas cosas a la vez, preferimos aportar por separado los hechos que corroboran los resultados de nuestra investigación y que tienen que ver con otras civilizaciones que, de una u otra forma, han ejercido influencia en el Occidente medieval.

En otros pueblos indoeuropeos —¡no tienen la exclusiva los germanos!—, el dualismo cuerpo/alma reviste una forma compleja que Ivar Paulson llama «pluralismo dualista» por oposición a una concepción monista de un alma una e indivisible. Los trabajos de E. B. Tylor, y sobre todo su rectificación y ahondamiento por parte de Ernst Arbman, Björn Colinder, Åke Hultkranz, Erwin Rohde e I. Paulson, han evidenciado la existencia de un alma plural en las mentalidades antiguas[1]. Arbman y Paulson, por lo demás, se entregaron a un estudio muy documentado de los pueblos de la Eurasia septentrional e insistieron en los estrechos lazos que existen entre estas concepciones y el chamanismo. Ahora bien, y esto es algo que ya hemos destacado varias veces, el chamanismo era bien conocido en la Edad Media, cuyos hombres estaban en relación con sus representantes (lapones, etc.). Desde la Antigüedad hubo intercambios e influencias. También hay que tener en cuenta las invasiones indoeuropeas que atravesaron los territorios de algunos de estos pueblos antes de instalarse en Occidente.

La presencia del chamanismo en nuestras culturas y su mayor aportación, la creencia en un alma plural, podría tener otro origen, no ser una importación. Sabemos actualmente que este tipo de comunicación con el más allá está muy desarrollado en los pueblos primitivos, cazadores o pastores. De modo que el chamanismo muy bien puede haber existido aquí mismo antes de aquellas invasiones y haber sido absorbido por los invasores, e incluido luego en las formas de religión que se fueron desarrollando poco a poco. Se hace remontar el chamanismo al paleolítico reciente, y las pinturas rupestres, las de la gruta de Deux-Fréres, en Ariège, por ejemplo, hablan en favor de un substrato autóctono. Por supuesto que el chamanismo tal como sobrevivía en la Edad Media no es ese, sino tan sólo restos que resurgen en forma de temas o motivos legendarios que coinciden a menudo con datos procedentes de la cuenca mediterránea, como el puente que se cruza para llegar al otro mundo y, más generalmente, el tema del descenso a los infiernos.

Veamos ante todo las tradiciones griegas y romanas, y luego examinaremos las de los países ribereños del mar Báltico.

1. La Grecia antigua

Anteriormente al siglo VI de nuestra era, los griegos utilizan varios vocablos para designar lo que a su entender anima el cuerpo. Si hemos de creer a Hornero, se trata del *thumos*, «pasión, voluntad, espíritu», y de la *psyche*, «vida, aliento», lo que se escapa de la boca del muriente, imagen-sombra que sale del hombre inanimado (*Ilíada* XXII, 466 y 475), aliento-imagen o incluso sustancia del cuerpo. En Homero, el concepto de alma se relaciona con creencias más antiguas y contrasta con ellas. Aquel gran poeta utiliza también *phrén/phrènes*, «diafragma, voluntad, pensamiento», *êtor*, «pulmón», y *kér*, «corazón, sentimientos». Empédocles,

muerto hacia 490 antes de Jesucristo, se sirve de *prapidès*, «diafragma», palabra que designa al mismo tiempo, sin distinguirlo claramente, un órgano del cuerpo y una actividad psíquica. Según Hornero, la *psyche* es el calco del cuerpo y, en el momento de la muerte, toma la forma del vivo, se convierte en su Doble (*eidôlon*); también es la personalidad del individuo vivo. Cuando lo abandona, se convierte en imagen, materialización inmaterial del cuerpo, lo cual explica los términos empleados como sinónimos de *psyche*, a saber, «sombra» (*skia*), «humo» (*kapnos*) e incluso a veces «sueno» (*oneiros*). Para Platón, los pitagóricos y Empédocles, la *psyche* se presenta en forma de *daimôn*, de ser sobre natural que lleva en nosotros una existencia independiente —¡véanse más arriba las características de la *fylgja* normánica!—, pero, agrega Empédocles, la *psyche* no se confunde con la vida psíquica. «La individuación de este *daimôn* afectado a cada ser humano particular que descubre en él su propio destino, señala Jean-Pierre Vernant, no modifica su carácter de fuerza misteriosa, ajena al hombre, de realidad presente en el seno de toda la naturaleza [...] así como en el hombre»[2].

El alma es considerada el movimiento del vivo —órganos y cuerpo no son más que sus instrumentos—, y el movimiento del pensamiento. Con Platón, se convierte en principio de la vida y del pensamiento, y reúne muchos atributos. En la *República* (IV), Platón la descompone en tres partes: razón, corazón y apetitos, al tiempo que subraya que es indescomponible. En el *Timeo* (90a), distingue incluso entre un alma mortal y un alma inmortal. Píndaro (518-438 a. de C.), concibe el alma como una sombra, una imagen de la vida; «duerme mientras actúan los miembros. Cuando duerme el hombre, ella le muestra en sueños el futuro», dice, precisando: «Mientras que el cuerpo de todos los hombres sigue la muer-

te irresistible, la imagen de la vida sigue viva; eso es porque viene de los dioses y nada más que de ellos».

Todas estas concepciones, a menudo contradictorias, reflejan la adaptación de un estrato anterior sobre el que reflexionan los letrados, y se encuentran en parte en la *Ilíada* homérica: ¿por qué el fantasma de Patroclo pide que se queme su cuerpo? ¡Para poder entrar en el Hades! El alma-Doble sigue atada al cuerpo mientras éste no esté completamente destruido. La cremación se entendió como un rito de purificación, y es verdad que se convirtió en eso, pero al principio se trataba de separar del cadáver nuestro *alter ego*, de facilitar su paso a los infiernos o al otro mundo. ¿Pero cuáles son, pues, esos estratos antiguos que recuperan y transforman los griegos?

A comienzos del siglo VII o del VI antes de nuestra era, la civilización helénica entra en contacto con el chamanismo, que le hace tomar conciencia de que hay en el hombre un alma o un yo de origen divino que puede abandonar el cuerpo gracias a técnicas apropiadas[3]. Los representantes del chamanismo griego son Abaris y Aristeo de Proconeso.

De Abaris se dice que llegó de tierras de los hiperbóreos, esto es, del extremo norte de la Escitia, enviado por Apolo y dotado del poder de curar y de predecir las calamidades. Nunca se alimentaba, nos dice Herodoto (IV, 36), y paseó la flecha de Apolo de punta a punta de la tierra. Así pues, este taumaturgo, al que Píndaro hace contemporáneo de Creso, lleva la flecha, signo del transporte mágico a través de los aires, cuya importancia en la mitología y la religión de los escitas han destacado algunos autores, y cuyos paralelos en los rituales chamánicos siberianos señaló Mircea Eliade. Basándonos en el nombre de este hombre, Abaris, podemos afirmar, sin gran peligro de equivocarnos, que pertenece a la ra-

za de los avaros, pueblo de la familia turca originaria de las estepas del mar Caspio, y por tanto en contacto con el chamanismo del Asia central. El hecho de que Herodoto haga de él un hiperbóreo remite simplemente al chamanismo del Asia septentrional de los pueblos uraloaltaicos y siberianos[4]. Sea cual sea la interpretación que demos por buena, se acaba yendo a parar a pueblos que la Historia empujó hacia el oeste. Recordemos que en la época de las grandes migraciones, los avaros se convierten en los hunos y llegan a Hungría. Gracias a la arqueología, la huella de su lento avance hacia poniente se deja leer bastante bien[5].

Aristeo de Proconeso (siglo VI antes de Cristo) es igualmente célebre[6]. Presa del delirio apolíneo, es decir, en trance, se vio transportado a tierras de los Isedones. M. Eliade reconoció en él la figura de un chamán[7]. Aristeo aparece y desaparece, se le ve simultáneamente en varios lugares y posee el maravilloso don de caer en éxtasis prolongados. Plinio el viejo habla de él en su Historia natural (VII, 174) y afirma que el alma se le salía del cuerpo por la boca en forma de cuervo (*Aristeas animam evolantem ex ore in Proconeso corvi effigie*). Señalemos que el dios Odín posee dos cuervos llamados Huginn y Muninn, esto es, «Pensamiento» y «Memoria», en los cuales hace ya cierto tiempo que se han reconocido sus Dobles (*hamir*) zoomorfos. Recordemos también la temática, recuperada por la Iglesia, del alma en forma de paloma, bien ilustrada por la iconografía de los manuscritos con pinturas. Según parece, Aristeo fue al país de los hiperbóreos, país de donde llegó Apolo y sobre el que ya en aquel entonces se contaban maravillas de las que todavía se hace eco Ovidio varios siglos más tarde.

Entre los extáticos, hay que citar a Hermotimo de Clazómenes, cuya alma podía abandonar el cuerpo durante mu-

chos años, y que traía de estas particulares excursiones un conocimiento profético del porvenir. Un día, sus enemigos, los cantáridos, aprovecharon una de sus catalepsias para quemar su cuerpo inanimado, y su alma ya no regresó nunca más, rasgo de parentesco que se presta a confusión con lo que hemos visto en otros capítulos.

También está Epiménides, que, tras haber permanecido largo tiempo en la misteriosa caverna de Zeus sobre el monte Ida, había entrado en relación con los espíritus de las tinieblas. Se contaban mil maravillas sobre sus severos ayunos y sus largos éxtasis. Decían que era versado en la sabiduría entusiasta y que recorrió el mundo, curando y prediciendo el futuro, del que tenía conocimiento por sus raptos. E. Rohde señalaba ya su parentesco con el Angegok groenlandés, un chamán[8].

Todas estas «leyendas» giran alrededor de un eje central que es la creencia de que algo puede separarse del cuerpo y gozar entonces de una existencia superior, entrar en contacto con los dioses y los espíritus. ¡Todo se esclarece tan pronto como sustituimos sistemáticamente la palabra «almá» por «Doble»!

El sofista Filostrato no olvida señalar, en la *Vida de Apolonio de Tiana*, obra terminada hacia el año 217 de nuestra era, algunos rasgos curiosos de este personaje en el que más de un estudioso ha reconocido a un Cristo pagano. Cuando los efesios lo mandan ir a buscar a Esmirna, no quiere retrasar el viaje: «En cuanto hubo dicho: ¡Vamos!, se encontró en Éfeso, renovando la hazaña de Pitágoras, que se encontraba a la vez en Thurii y en Metaponte» (IV, 10). Convocado por el emperador Domiciano, Apolonio acude a su lado, se defiende de aquello de lo que lo acusan y desaparece de repente (VIII, 5),

de forma sobrenatural (VIII, 8), para aparecerse a sus amigos de Dicearquía (Pozzuoli) aquel mismo día.

En *La República*, Platón se hace eco de las creencias sobre el «álma separable» cuando refiere la historia de Er el Armenio:

> Herido en una batalla, Er fue hallado diez días más tarde entre los muertos. Lo llevaron a la casa, sin conocimiento ni movimientos. Dos días más tarde, cuando quisieron ponerlo sobre la pira para incinerarlo, resucitó, empezó a hablar y a contar de qué manera eran juzgados los hombres después de la muerte. Dijo que su alma, habiéndose separado del cuerpo, acudió en compañía de muchas otras a un lugar muy agradable en el que vieron dos grandes aberturas que daban entrada a los que venían de encima de la tierra, y otras dos aberturas para ir al cielo. Vio a los jueces que examinaban a aquellos que venían de este mundo. Cuando le llegó el turno a Er, los jueces le dijeron que tenía que volver a la tierra para anunciar a los hombres lo que pasaba en la otra vida[9].

Un relato de este tipo podía haberlo escrito un clérigo de la Edad Media: ¡basta cambiar algunas palabras y encontramos una visión cristiana! (cf. *supra*).

No cabe ninguna duda de que la noción de alma separable, de Doble, es un elemento fundamental del chamanismo, cuya influencia en el mundo helénico es manifiesta, y como últimos testimonios de ello tomaremos los cultos entusiastas, por ejemplo el de Baco: si las bacantes ayunan, danzan, cantan y gritan para llegar al delirio divino, es para liberar de su cuerpo el espíritu-Doble, como supo ver bien Maurice Hal-

bwachs[10]. Pues bien, ¿qué es esta técnica sino una variante de la de los chamanes? Existe también la leyenda de Orfeo, tras la cual encontramos la estructura del viaje chamánico al más allá…

De esta breve incursión en los antiguos griegos, retendremos que esta civilización estaba perfectamente al corriente de las concepciones «escíticas», queremos decir chamánicas, del alma y que éstas transitaron sin duda por la Tesalia, que siempre tuvo la reputación de ser el país de los magos, y luego el de los brujos. Todo indica que la *Weltanschauung* que nos ocupa viene del Norte de Eurasia. Éxtasis, viaje del Doble, adquisición del conocimiento y de virtudes taumatúrgicas, imposibilidad para el alma (espíritu, Doble), de reintegrarse al cuerpo si éste es tocado; todos estos elementos estructuran el universo mental que exploramos.

2. Censorino y el *genius*

En el verano del año 238 de nuestra era, Censorino, retórico y gramático romano, termina su tratado sobre *El día natal* (*De die natali*), que ofrece a su mecenas, Cerelio, en su cuarenta aniversario[11]. En este rico texto, cuyo más antiguo ejemplar se encuentra en la biblioteca del capítulo de Colonia, se trata del *genius*, y lo que se dice merece atención. Las siguientes líneas son en cierto modo una prefiguración de lo que escribirá Burcardo de Worms a comienzos del siglo XI, ¡habrá que recordarlo!

> «*Genius* es el dios bajo cuya protección vive cada cual desde su nacimiento. Se llama *genius*, ciertamente de *geno* (yo concibo), sea porque se ocupa de nuestra concepción, sea porque él mismo es concebido al mismo tiempo que nosotros,

o incluso también porque se ocupa de nosotros y nos protege».

En las hipótesis que tiene en cuenta Censorino, volvemos a encontrar una concepción que es exactamente la del espíritu custodio, la del genio tutelar, o sea de la *fylgja* normánica y del *haltija* finés. Censorino prosigue de este modo:

> «Algunos sabios fueron de la opinión de que se tenían que venerar dos genios, pero sólo en las casas en las que viven parejas casadas. Por otra parte, Euclides, alumno de Sócrates, afirma que en cada caso nos será dado un doble genio, idea que puede ilustrarse con ayuda del XVI libro de sátiras de Lucillo.»

Así pues, coexisten diversas opiniones. Ahora bien, la que dice que el hombre tiene dos genios remite a las nociones de psíquico y Doble físico, es decir, a la noción de alma plural. Señalemos una vez más el parentesco de esta opinión con aquellas que hemos conocido en los capítulos anteriores.

Censorino aporta una precisión de gran valor:

> «Por regla general, durante toda la vida sacrificamos a este genio cada año» —alusión a la fiesta que denominamos aniversario— «El genio es para nosotros el atento protector, y nos corresponde de tal manera que nunca se aleja demasiado de nosotros: nos acompaña desde que se ha hecho cargo de nosotros al salir del vientre de nuestra madre, hasta el último día de nuestra vida.»

Así pues, el *genius* es una fuerza que habita en nosotros y se considera que preexiste al hombre como elemento inmortal en el individuo. En este sentido se acerca mucho al *dai-*

môn griego y a la *fylgja* normánica. Determina nuestra personalidad, pero no es ni el alma ni la vida. Simboliza en cierto modo nuestro ser espiritual. La locución proverbial *indulgere genio*, «dejarse llevar por su genio», expresa todavía hoy el hecho de dejarse llevar por los propios gustos, pero destaca también la noción de visitante sobrenatural en nosotros que nos impone su voluntad. Precisemos que las mujeres, por su parte, tienen una *Iuno*, que Pierre Grimal no duda en calificar de «Doble divino»[12].

Es muy interesante la confusión que se establece entre *genius* y Lar, es decir, entre el genio y los manes de los antepasados: «Que *genius* y Lar son idénticos es algo que transmiten muchos autores»[13], dice Censorino, cosa que prefigura lo que podemos constatar en la Edad Media: la fusión de los muertos, de los Dobles y de los genios.

El paralelo entre *genius* romano, *fylgja* normánica y *haltija* finés, genios tutelares y Dobles espirituales —a los que hay que añadir el ángel custodio cristiano, —¡*fylgjuengill* en normánico!— es revelador de la identidad de los conceptos y del parentesco de las mentalidades. Es claro que un Doble, sea cual sea su nombre y su naturaleza, nos viene dado para toda nuestra existencia terrena. Conviene que recordemos que, para Platón, los pitagóricos y Empédocles, el *daimôn* es un principio divino cuya función es vincular directamente nuestro destino individual al orden cósmico. No hay que olvidar tampoco que la *psyche* se presenta también en forma de *daimôn*, de ser sobrenatural que lleva en nosotros una existencia independiente, como supo ver Maurice Halbwachs. Ese *daimôn* o ese *genius* asignado a un ser humano particular está individualizado, pero eso no modifica en nada su carácter de fuerza misteriosa, ajena al hombre, de realidad presente en el seno de toda la naturaleza, de destino del hombre. Una

vez más, es claro que la noción de Doble está indisolublemente ligada a la de destino, cosa que el léxico normánico supo expresar con claridad, puesto que las palabras que expresan la idea de destino están compuestas con *hamr* (*hamingja*).

Censorino no es el único autor romano que habló del *genius*. El contenido de su mensaje lo encontramos también en Marciano Capella (siglo V), cuyas *Bodas de la Filología y Mercurio* constituyen una obra mayor para toda la Edad Media[14]. Este libro formaba parte de los textos estudiados en las escuelas monásticas, y en el siglo IX lo comentan y glosan Juan Escoto, Remigio de Auxerre y Martín de Laon; figura entre los «clásicos» de la escuela de Chartres e incluso fue traducido al antiguo alto alemán por Notker el Belfudo, nacido hacia el año 950 y muerto el 29 de junio de 1022[15]. Esto muestra su resonancia.

Según Marciano, a cada mortal se le da un *genius*; también recibe el nombre de Protector y Custodio. El pueblo lo venera, y cada hombre tiene el suyo. Lo llaman *genius* porque desempeña un papel en la concepción, y *tutelator* porque custodia a cada uno, alma y espíritu. Es un hermano de lo más fiel. También se lo puede denominar «ángel» —es decir, «mensajero»—, porque anuncia los pensamientos secretos de las potencias superiores (*arcana cogitationum supere anuntiat*). Los griegos lo llaman *daimôn*, y los latinos, «mediador» (*medioximus*).

En su traducción, cuatro siglos más tarde, Notker sitúa ese desarrollo en el marco del cristianismo, sustituye las potencias superiores por Dios y acerca el *genius* al ángel apoyándose en su posición de mediador:

> «Los latinos lo llaman *méteme*, pues los ángeles se encuentran entre Dios y el hombre» (*Lati-*

ni námont sie méteme uuanda angeli sínt mitte únder gote unde ménniskon)[16].

Así, lo que podemos considerar un importante testimonio sobre el Doble se ve integrado en el cristianismo, y la creencia prosigue su curso con el nuevo ropaje de ángel... Habría que llevar a cabo un gigantesco trabajo de investigación para descubrir todo lo que la Iglesia medieval integró y digirió en cuanto a creencias autóctonas. Se han descubierto ya cierto número de cosas, pero ¡cuántas sombras quedan todavía!

3. Tradiciones finesas, estonias y mordvinias

No carece de interés conocer qué concepciones tienen del alma algunos pueblos próximos a nosotros y con los que los hombres de la Edad Media mantuvieron relaciones comerciales. Las orillas del mar Báltico se prestan bien a la comparación.

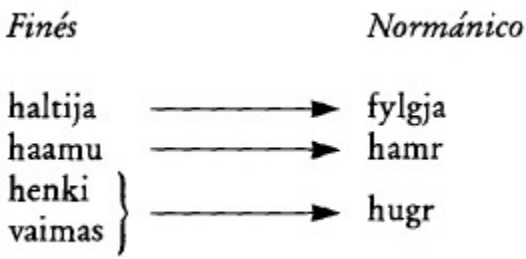
En finés, *henki* designa a la vez el alma, el aliento y la vida entendida como fuerza vital necesaria para el movimiento del cuerpo[17]. Esta entidad desaparece cuando morimos. Cuando una persona está en la agonía, se abre la puerta, la ventana o la trampilla del humo para que pueda salir. Señalemos que en muchos lugares de Francia se tenía la costumbre de levantar en ese caso una teja del tejado. Cuando muere un hombre malo, *henki* se va en forma de viento tempestuoso[18]. Además de en el momento de la muerte, *henki* puede abandonar el cuerpo del hombre; en tal caso, sale de la boca en forma de un animal de pequeño tamaño, un ratón, una mariposa o una mosca, como creen los fineses silvícolas de Värmland. *Henki* posee muchos rasgos del *hugr* normánico, pero este último también está relacionado con otra alma que en Finlandia denominan *vaimas*. En el norte de este país, los habitantes designan con este término un estremecimiento, un temblor involuntario del hombre, un párpado que se cierra

repentinamente, fenómenos que los carelios llaman *elohiiri*, «ratón vital», o *ihohiiri*, «ratón de la piel», y el tal ratón no es otra cosa que el espíritu que puede pasearse por todo el cuerpo. En Verdal, en Noruega, decían en el siglo XVI: «Si alguien tiene tirones en el pie o el brazo, dicen que es alguien que tiene el *hugr*». Se advierte de inmediato la semejanza de los datos.

Los fineses emplean también el vocablo *haamu*, emparentado con el normánico *hamr*, para designar al Doble. El término significa aproximadamente «fantasma, aspecto, forma». El *haamu* puede salir del cuerpo y regresar a él, lo cual provoca una enfermedad en su dueño. En caso de ausencia prolongada, se produce la muerte. Este Doble podemos perderlo, por ejemplo, mirándonos en el agua, pérdida debida, según se cree, a la intervención de un espíritu maligno o a un muerto, y la desaparición del *haamu* va seguida de una enfermedad que las tradiciones populares denominan *kohtans, kohtanstandi*, y que se traduce por vértigos. Por lo demás, *haamu* está inserto en un fenómeno que ya conocemos: «Su *haamu* llegó antes de él», se dice cuando se ve llamar a una persona que llega solamente más tarde. Esta entidad abandona el cuerpo del hombre en forma de ratón o de pajarillo. Como de costumbre, sobre todo no hay que tocar al cuerpo durante esta ausencia, ni despertar al durmiente, cosa que confirma las conclusiones a las que hemos llegado al estudiar a estos muertos particulares[19].

Queda por último el Doble psíquico, baltija[20], que corresponde poco más o menos a la *fylgja* normánica, pero en Finlandia creen que este espíritu protector lo recibe el hombre a cierta edad, lo cual puede relacionarse con un pasaje de la *Saga de Hallfred el escaldo difícil*: el hijo de Hallfred, un adolescente, recibe la *fylgja* de su padre cuando éste se encuen-

tra abocado a una muerte inminente. El *haltija* acompaña al elegido allí adonde vaya, favorece sus empresas, lo aconseja y le revela en sueños los acontecimientos futuros. La siguiente tabla de correspondencias permite hacer resaltar mejor el parentesco de las concepciones finesas y normánicas antiguas:



Entre los estos, que habitan en Estonia y pertenecen al grupo lingüístico uroaltaico, tenemos *hing*, que equivale al finés *henki* y designa tanto el alma y el aliento como el Doble psíquico y el Doble físico. El término significa igualmente «vida» y puede designar a una persona o un animal. Cuando muere un individuo y sopla viento, se habla del «viento del alma», *hinge tuul*.

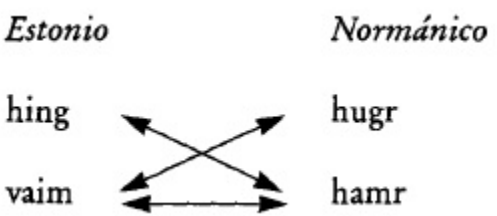
Vaim (fin. *vaimas*) designa el alma como principio vital que no abandona al vivo hasta el último momento; el término corresponde poco más o menos a *animus*. Entre los votos, *vaim* tiene forma de animal, y frecuentemente la de alondra. Una tradición popular nos dice esto: «Si alguien muere por la noche, hay que despertar a todos los habitantes de la casa, pues el *vaim* de un durmiente recorre el mundo, y el *hing* de un muerto puede llevárselo fácilmente». Se advierte que no es muy clara la separación entre estas dos entidades, cuyos ámbitos se superponen.

El Doble sin ambigüedad es llamado «rostro» (*nägu*), «forma» (*kuju*) o «sombra» (*vari*). Parece alejarse del hombre un

poco antes de la muerte. Cuando se percibe el *alter ego* de un hombre allí donde no está ese hombre, se sabe que va a abandonar nuestro valle de lágrimas. En Estonia del Norte, el fenómeno recibe el nombre de *mardus* (*margus, marras*), lo cual, por una coincidencia cuyo secreto tienen las creencias populares, remite a la pesadilla, «cauche-*mar*», esto es, el Doble que oprime[21].

Muchos *memorata*, relatos cortos de un acontecimiento memorable que se considera que ha vivido el narrador o uno de sus allegados, narran que un animalito (mosca, abeja, mariposa, pajarillo, escarabajo) sale de la boca de un durmiente y vuelve a entrar en ella más tarde si no se ha tocado el cuerpo. Uno de ellos habla del «alma» —entendemos el Doble— de una joven que iba por el campo como licántropo mientras que el cuerpo yacía como muerto. Señalaremos de paso que el *alter ego* puede deambular como *Puuk*; pues bien, en la Alemania del Norte, *Puk/Puck* designa a un enano y a un genio doméstico[22]; en normánico, *puki* es un espíritu, un demonio o un muerto. En la Inglaterra y la Irlanda medievales, *Puck* es un enano, y lo encontramos al lado de Oberón en *El Sueño de una noche de verano*, de Shakespeare.

El Doble se desplaza como torbellino de viento, y en Livonia se dice que las brujas alzan el vuelo en forma de *völ*. Cuando el otro yo actúa como pesadilla, las razones invocadas son la ira, la envidia, los celos, la venganza o el amor. Esquematicemos los datos:



Los mordvinios, mordinos o también morduanos, pueblo finés de la Rusia oriental que se divide en dos grupos, los ersos y los mokcha-nos, y que pertenece al grupo lingüístico del volgofinés, son cristianos desde finales del siglo XVIII. Según sus creencias, el hombre posee dos almas (*animus*) llamadas *ojm'e* y *vajm'ā*, «aliento, aspiración, espíritu, alma, ser vivo» —localizadas en diferentes órganos, los huesos y la sangre—, y un Doble, *tšopatša*. A título documental, sabemos que la India védica e incluso prevédica conocía varias almas corporales: *prana*, «el espíritu de la vida», *atman*, «aliento», *asu*, «vida», *manas* «sentidos», un yo en el origen, y un Doble. En el Irán antiguo, tenemos *urvan*, el *alter ego* físico, y *manah*, el yo, el Doble psíquico que se aleja del cuerpo en trance o dormido y lleva una vida independiente.

4. Creencias lituanas

Entre los lituanos encontramos al menos dos Dobles: *laimé-dalia* y *sveikata*, que merecen atención por las perspectivas que nos abren.

Laimé-dalia, literalmente «fortuna-parte», es una entidad psicosomática que forma parte de la constitución de la personalidad[23]. Puede residir en el cuerpo humano o estar separada de él y entrar en el cuerpo de un cisne u otro animal. En los cuentos populares se convierte en Dalia, una especie de diosa personal que no pertenece más que a un solo individuo y, por consiguiente, semejante en este punto a la *fylgja* normánica y al *baltija* finés. La parte, *dalis*, es la suerte, el destino, lo que le toca a cada uno, de modo que volvemos a encontrar la misma colusión destino/Doble que en los conceptos de la Islandia antigua, *fylgja* y *hamingja*, vocablo formado con *hamr*[24]. Además, las tradiciones lituanas muestran que un concepto abstracto e incluso una noción teológica, según A. J. Greimas, es antropomorfizada para convertirse

en Dalia, hipóstasis de la sincrética Laima, diosa del destino y del nacimiento —diosa triple, puesto que posee dos hermanas con las que forma el grupo de las Laimos—, y este nuevo personaje es un pariente cercano de las hadas, como veremos en un capítulo siguiente.

El otro Doble de los lituanos parece ser *sveikata*, «salud», al que ciertamente hay que añadir *gyvastis*, «vida». En los relatos que narran el combate de un héroe contra un dragón considerado invencible, hay que conseguir, para salir vencedor, encontrar el lugar en el que la bestia ha escondido su vida o su salud:

> Un héroe pide a la doncella raptada por el dragón que le pregunte con astucia. «Ve y pregunta dónde se encuentra su *sveikata*». El dragón se delata: «En el segundo reino vive mi hermano. Si alguien lo matase, yo ya no tendría *sveikata*»[25].

Así pues, el hermano es aquí el Doble, y volvemos a encontrar insinuado el mito de los Dioscuros, uno de los cuales, al menos en una leyenda antigua, es mortal mientras que el otro no lo es. En el texto que acabamos de citar, hay detalles adventicios que oscurecen lo que es claro: el héroe mata al hermano, de cuyas entrañas cae un huevo que permite matar al otro dragón. En un estado primitivo de este tipo de leyenda, es seguro que simplemente se trataba de dar muerte al *alter ego*.

Un testimonio paralelo al anterior ya no habla de *sveikata*, sino de *gyvastis*. Preguntado, el dragón responde:

> «Mi vida está en un lugar lejano y profundo: en el mar, en una isla, se encuentra un buey; en ese buey hay una paloma, y en esa paloma, un huevo, y en ese huevo, mi *gyvastis*».[26]

La noción de *gyvastis* remite también a la *psyche* griega: si alguien estornuda y no hay nadie que le diga: «¡A tu salud!», su alma pasa a poder de Velnias, el diablo en el sentido cristiano del término, antaño sin duda un dios de los muertos, puesto que *vêlé* significa «alma muerta».

II
HAMBEL, VARDØJER

En su novela *Anta, memorias de un lapón*[1], el lapón Andreas Labba se hace eco de muchas creencias de su pueblo; por lo que se refiere a las que tienen que ver con el Doble, está la que conocemos con el nombre de *hambel* y de *vardøjer*:

> (Jovva decide bruscamente bajar al pueblo).
>
> «Cuando Jovva hubo recorrido la mitad del camino, se detuvo cerca de un arroyo para prepararse una taza de café y descansar un poco. De pronto se alzó ante él Jensi, el viejo solitario. Jovva quedó como petrificado, con la taza en la mano, y luego la aparición se alejó... Antes siquiera de proseguir el camino, Jovva sabía ya que acudiría a casa de Jensi tan pronto como llegase.
>
> En aquel mismo momento, Jensi estaba sentado en la ventana de su caserón, arreglando las redes. Alzó de pronto los ojos y vio a Jovva que abría la barrera. Dejó de inmediato la aguja para ir al encuentro de su amigo, pero Jovva había desaparecido. Y Jensi estuvo largo tiempo en su escalinata en ruinas, mirando a todas partes y dando voces:
>
> —¡Pero acércate, Jovva! ¡jovva, respóndeme!

Era en vano. Jovva ya no estaba allí. Entonces, Jensi volvió a entrar en casa… Lo turbaba la aparición… y sin embargo, Jovva se había presentado realmente ante él, un Jovva de carne y hueso, pero que enseguida se había esfumado…

Jovva, por su parte, seguía bajando hacia el valle. Ya estaba cerca del pueblo. Su viejo perro, que iba delante, se puso a ladrar en un recoveco del sendero. Jovva comprendió que iba a encontrarse a alguien: tal vez fuese Jensi. Dio unos pasos más y vio a Jensi que avanzaba hacia él:

"Espero que esta vez esté bien vivo", se dijo Jovva. En ese momento, Jensi vio a Jovva y se sorprendió de verlo con el perro, que un momento antes no estaba allí. Los dos hombres se saludaron y, cogiéndose de los hombros, comenzaron a darse explicaciones; Jovva decía:

—¿Eres realmente tú? ¡Tengo que tocarte para estar seguro de que estás

vivo de verdad, que no eres esa aparición que me ha surgido cuando me tomaba el café!

Y Jensi decía:

—Yo también te he visto en mi barrera esta mañana, mientras arreglaba las redes. Pero no estaba tu viejo perro. No ha debido de tener la fuerza de aparecerse tan deprisa como tu doble» (p. 305-307).

A. Labba escribió estas líneas en 1966.

III
EL PROCESO AL HOMBRE LOBO

(enero de 1691, Jürgensburg, Livonia)

Nos parece útil dar la traducción de este documento desconocido en nuestro país, pues presenta un múltiple interés: vemos a los jueces enviscados en sus preguntas rutinarias, que tienden a medirlo todo con el rasero del cristianismo; constatamos su incapacidad para comprender una mentalidad que no es la suya; descubrimos que algunos hombres lobo son los defensores de la sociedad. Hay sobre todo la aculturación casi completa de los antiguos datos referentes al Doble, bien documentados todavía en el caso de los *Benandanti*: ya no se trata de cuerpos en letargia, y la metamorfosis es sustituida por un traje de lobo. También encontramos las indicaciones del momento: el día de Santa Lucía, bien conocido en el mundo germánico por el paso del Cortejo salvaje y por el recrudecimiento de la actividad de los espíritus; el día de San Juan, fiesta del solsticio, una de las dos «puertas» (*januae*) del año, aunque no sepamos aquí si se trata del San Juan de verano (24 de junio) o del de invierno (27 de diciembre), y el día de Pentecostés, gran fiesta de la renovación primaveral.

Traducimos las partes más importantes de las actas del proceso, tomándonos la única libertad de restablecer el diálogo, mientras que el escribano lo consignó todo en tercera persona. Se respeta la grafía de los nombres propios y sus

variantes. Algunas dificultades léxicas se superan en función del sentido general. *Seegen* significa a la vez «bendición, suerte» y «fertilidad»; *zauberer*, «mago» y «brujo»; *blüthe*, «floración, flor, semilla».

In Puncto Licantropía y otros Actos prohibidos y nefastos. Jueces presentes: el Sr. asesor Bengt Johan Ackerstaff, sustituto del juez provincial. El Sr. asesor Gabriel Berger.

Como Peter, posadero de Kaltenbrun, ha sonreído tras haber prestado juramento, se le pregunta la razón. *Responsio*: Veo que mi compadre, el viejo Thies, también tiene que jurar. *Quaestio*: ¿Y por qué no habría de prestar juramento como tú y prestar testimonio sobre el vuelo ahora en la iglesia? *R.*: Todo el mundo sabe que es amigo del diablo y que es un hombre lobo. ¿Cómo puede jurar si no niega haberlo sido durante largos años?

Tras oír a los otros testigos, *ad dandum testimonium*, se reprocharon estos cargos al viejo Thies, que simplemente reconoció haber sido antaño hombre lobo, pero que ya no lo era desde hacía diez años; declaró además que ya lo habían interrogado sobre eso en Nitau, en la época en que todavía eran jueces el señor barón de Crohnstern y los señores Rosenthal y Caulich, cuando, por aquel entonces, Skeistan, campesino de Lemburg hoy difunto, le había partido la nariz porque el declarante había traído del infierno las semillas de trigo que el tal Skeistan había arrojado allí para evitar que creciese el trigo. Los jueces arriba mencionados no le habían hecho nada, se habían burlado de él y lo habían dejado libre porque Skeistan no se había presentado.

Entonces, antes de seguir cualquier interrogatorio, se informaron de si Thies se encontraba en posesión de todos sus sentidos y de toda su razón y si no había estado loco, o si no lo seguía estando, a lo cual, además de aquellos que conocían

bien a Thies, respondió el señor Bengt Johan Ackerstaff, en representación del juez provincial, diciendo que Thies había vivido antaño en sus tierras y había estado a su servicio varios años, que nunca había carecido de sentido común, que nunca había negado lo que era y que, como los jueces de aquella época no le habían hecho nada, Thies había sido hombre lobo tanto más libremente y que los campesinos lo habían tomado casi por un ídolo.

Ipse ad baec quaerebatur: ¿Cuándo y en qué lugar te golpeó Skeis-tan y con qué? *R.*: En el infierno, con un mango de escoba del que colgaban colas de caballo. El juez que presidía la sesión dio fe de que en aquella época Thies había tenido destrozada la nariz. *Q*: ¿Cómo fue el declarante al infierno y dónde se encuentra éste? *R.*: Los hombres lobo van a pie, con el aspecto de lobos; el infierno está en el extremo del lago llamado Puer Esser, en el pantano que hay junto a Limburg, a una media milla de Klingenberg, dominio del señor sustituto del presidente. Allí hay espléndidas mansiones y guardianes que golpean violentamente a los que quieren llevarse las semillas de trigo y el trigo llevados a aquel lugar por los brujos. Las semillas se conservan en una bolsa (?) y el trigo en otra.

Q: ¿Qué aspecto teníais cuando os transformasteis en hombres lobo? *R.*: Teníamos una piel de lobo que simplemente nos poníamos encima. Un campesino de Marienburg, venido de Riga, me trajo una que luego di a un campesino de Alla, hace ya algunos años.

Preguntado, Thies no quiso decir sus nombres y cuando se indagó *specialius*, varió (en sus declaraciones), diciendo que se iban a los matorrales, se quitaban las ropas habituales, se transformaban inmediatamente en hombres lobo y deambulaban como lobos, despedazando los caballos y el ganado que

encontraban. Pero el declarante nunca despedazó animales grandes, tan sólo corderos, cabritos, cochinillos, etc. De todos modos, en la región de Seegewold, había un individuo muy destacado, ahora ya muerto, llamado Tyrummen —el declarante no era nada comparado con él porque el diablo da más poder a uno que a otro—, y aquel individuo se dedicaba al ganado crecido si lo encontraba, a los cerdos de engorde, se los llevaba de las granjas y los devoraba en compañía suya. A menudo eran veinte o treinta a la vez los que se llevaban un montón [de animales], luego comían en los caminos y asaban [sus presas].

Q: ¿Cómo hacíais fuego y con qué? *R.*: Tomábamos el fuego en las granjas, y de los calderos, y nos hacíamos espetones con madera, quemábamos los pelos; no comíamos carne cruda. *Q*: ¿Participó a menudo el declarante en tales banquetes? *R.*: Sí, por supuesto. *Q*: ¿Qué hacían con los animales pequeños que cogían? *R.*: También los devorábamos. *Q*: Dado que os habíais transformado en lobos, ¿por qué no os comíais la carne cruda, como hacen los lobos? *R.*: No tenemos la costumbre. Nos la comemos asada, como hombres. *Q*: ¿Cómo la sujetabais, puesto que, según declaras, teníais cabeza y patas de lobo con las que no podíais sujetar un cuchillo ni preparar un espetón ni llevar a cabo los demás trabajos necesarios? *R.*: No teníamos necesidad de cuchillos, desgarrábamos la carne a dentelladas y fijábamos los pedazos de carne sobre trozos de madera, si encontrábamos, y cuando nos la comíamos éramos otra vez como hombres, pero, al hacerlo, no empleábamos pan. Cogíamos sal en las granjas, cuando nos íbamos. *Q*: ¿Os saciabais completamente y el diablo comía con vosotros? (*Prius affirmat, posterior negat*). *R.*: Los brujos comían en el infierno con el diablo, cosa que no se permitía a los hombres lobo, que entraban rápidamente, se

apoderaban de algo y emprendían la huida con su botín, porque, si los cogían, los guardianes enviados por el diablo nos pegaban ferozmente con grandes azotes de hierro, que ellos llamaban vergas, y nos echaban del infierno como perros, porque el diablo, *pro idiomate Lettico Ne eretz*, no podía soportarnos.

Q: Puesto que el diablo no podía sufriros, ¿por qué os transformabais en hombres lobo e ibais al infierno? *R.*: Porque queríamos traer del infierno lo que los brujos se habían llevado allí, ganado, trigo y otras semillas; porque yo y los demás habíamos tardado en hacerlo cierto año y no llegamos al infierno cuando las puertas todavía estaban abiertas, no pudimos traernos las semillas y el trigo cogidos por los brujos y hubo mala cosecha. Pero este año, yo y los otros hemos actuado a tiempo y hemos hecho lo que debíamos.

Según eso, el declarante trajo personalmente del infierno tanta cebada, avena y centeno como podía llevar encima, y por lo tanto tuvimos excelentes cosechas, aunque más de avena que de centeno.

Q: ¿Cuándo sucedió eso? *R.*: Antes de Navidad, la noche de Santa Lucía. *Q*: ¿Cuántas veces por año os reunís en el infierno? *R.*: Generalmente tres veces: las noches de Pentecostés, de San Juan y de Santa Lucía. Por lo que se refiere a las dos primeras veces, no siempre, pero sobre todo las noches en que el trigo está maduro, porque en ese momento los brujos lo toman enseguida y se lo llevan al infierno, y los hombres lobo se ponen manos a la obra para traerlo de nuevo. *Q*: ¿Con quién estabas la última noche de Santa Lucía? *R.*: Con gente venida de muchos pueblos, de la región de Rodenpei y de la de Sunszel; los conocíamos y les preguntábamos el nombre, porque había allí tropas diferentes. Skeis-tan Rein, hijo del hombre antes citado, había formado parte de una de

ellas antes que yo, pero no lo he visto últimamente e ignoro la causa.

Preguntado sobre los de Jürgensburg, Thies respondió que debían de formar parte de otra compañía, pues no había ninguno en la suya.

Q: ¿Cómo puede decir el declarante que durante la última noche de Santa Lucía trajeron del infierno la buena cosecha de aquel año, que se habían llevado los brujos, si el trigo aún no está maduro y por tanto no se ha podido recoger? *R.*: Los brujos tienen su propio momento, y el diablo siembra mucho antes. Los brujos toman un poco, se lo llevan al infierno, y los hombres lobo lo traen de nuevo. Nuestra semilla ya no crece más, y lo mismo ocurre con los árboles frutales —también los hay en el infierno— y los peces. En Navidad, en el infierno, todos los trigos están ya completamente verdes, así como los árboles. Puesto que la última noche de Santa Lucía conseguimos traer una buena parte de los peces robados por los brujos, se puede estar seguro de que este año habrá buena pesca. Los brujos toman las semillas futuras y se las llevan al infierno, pero éstas no pueden crecer tanto como las que se siembran y crecen en el infierno.

Q: ¿Habéis encontrado, cada vez que ibais al infierno, edificios que están allí permanentemente? *Affirmat*. *Q*: ¿Habéis podido ver gente que viviera alrededor? *R.*: Ese lugar no está en la tierra, sino debajo, y la entrada está protegida por una puerta que nadie puede encontrar si no forma parte de él. *Q*: ¿Hay mujeres y muchachas entre los hombres lobo, y alemanes? *R.*: Hay mujeres, pero no se admiten muchachas, porque si no, se convertirían en *Puicken* [¿variedad de demonios?] o en dragones, serían embrujadas y harían desaparecer la abundancia de leche y mantequilla. No hay alemanes en nuestra compañía; tienen un infierno particular.

Q: ¿Qué sucede con los hombres lobo cuando mueren? *R.*: Son enterrados como los demás hombres, y sus almas suben al cielo. El diablo se lleva las de los brujos. *Q*: ¿Asiste el declarante a la iglesia, escucha con recogimiento la palabra divina, reza con celo y comulga? —*Negat*, no hace nada de eso —. *Q*: ¿Cómo puede ir a Dios tu alma si no lo sirves a él, sino al diablo, no vas a la iglesia ni para confesarte, y no comulgas, como tú mismo reconoces? *R.*: Los hombres lobo no sirven al diablo, pues le quitan lo que le llevan los brujos, por eso el diablo los odia, no los soporta y hace que los echen como perros, a golpes de azote de hierro. Los brujos sirven al diablo y cumplen su voluntad, por eso le pertenecen en cuerpo y alma. Todo lo que hacen los hombres lobo es por el bien de los hombres, y si ellos no existiesen ni robasen al diablo las promesas de cosecha, ya no quedaría nadie en el mundo.

Y Thies confirmó esto mediante juramento, agregando que, el año pasado, los hombres lobo rusos llegaron antes y habían conseguido la bendición de su país (*ihres landes seegen*). Por eso creció allí tan bien el grano, al contrario que en nuestro país, porque nosotros llegamos demasiado tarde. Pero este año nos hemos adelantado a los rusos y tendremos un año fértil y bueno para el lino. ¿Por qué no va a aceptar Dios mi alma sólo porque no voy a la iglesia y no comulgo? Cuando era joven no me dijeron nada de eso, no me instruyeron. Yo no hago ningún mal.

Se le prodigaron explicaciones con gran celo y finalmente se le hizo comprender.

Q: ¿No es hacer mal robar ganado al prójimo, como has reconocido, y transformar imaginativamente la imagen de Dios, el hombre, en lobo? ¿Y faltar al juramento hecho en el momento del bautismo a Cristo tu Salvador, a saber, renunciar a Satanás, a sus obras y a sus pompas? ¿Y olvidar a Dios,

cometer pecados muy prohibidos, que disgustan y ofuscan a los demás hombres? ¿Y no ir a la iglesia, donde, gracias a los sermones y a los sacerdotes, podrías alcanzar el conocimiento de Dios y servirlo? ¡Prefieres precipitarte camino del infierno cuando nuestro pastor pasa por las granjas y exhorta a rezar, a asistir asiduamente a la iglesia y a dejarse instruir! *R.*: He causado poco daño al ganado. Los demás han causado mucho más que yo. Es verdad que el señor pastor pasa por las granjas, instruye a la gente y reza con los que allí están. También yo repetía con ellos lo que decía el señor pastor, pero resultó que no pudo venir más. Y ahora que soy viejo, tengo que aprender todo eso.

Q: ¿Qué edad tienes y dónde naciste? *R.*: Cuando los suecos tomaron Riga (1691) yo ya sabía rastrillar y labrar. Nací en Curlandia. *Q*: Puesto que la última noche de Santa Lucía fuiste otra vez al infierno, ¿por qué has pretendido que habías cedido tu condición de hombre lobo a un campesino de Allá hace tiempo? *R.*: No he dicho la verdad porque ya no tengo fuerza y soy viejo, pero ahora lo haré. *Q*: ¿Qué provecho has sacado de ser hombre lobo? Todo el mundo sabe que mendigas y no tienes ningún bien. *R.*: ¡Ninguno! Un individuo de Marienburg me convirtió en hombre lobo bebiendo a mi salud, y a partir de entonces tuve que comportarme como hombre lobo. *Q*: ¿Reciben los hombres lobo un signo del diablo para que pueda reconocerlos? *R.*: (*Negat*). Marca a los brujos, los trata y los alimenta de cabezas de caballos muertos, sapos, serpientes y otras alimañas. *Q*: Puesto que eres viejo y careces de medios, debes de pensar cada día en la muerte: entonces, ¿quieres morir como hombre lobo? *R.*: No, antes de morir le pasaré mi condición de hombre lobo a otro, si es que puedo. *Q*: ¿Cómo lo vas a hacer? *R.*: Haré como me lo hicieron a mí: brindaré a la salud de alguno, soplaré tres

veces en el vaso, diciendo: «Que te ocurra lo que me ocurrió». Si el otro toma el vaso, ya no seré hombre lobo, y estaré liberado. *Q*: ¿No crees que eso también es un pecado y una ilusión diabólica, y que no puedes darle eso a nadie, salvo a aquel que, como tú, no sabe nada de Dios y siente inclinación a ello? *R.*: Es verdad que no puedo convertir en hombre lobo a nadie en contra de su voluntad. Pero muchos, al ver que soy viejo y estoy incapacitado, me han pedido que les pase mi condición de hombre lobo. Q' ¿Quién te lo ha pedido? *R.*: Están lejos de aquí, unos, en los dominios del señor juez, otros, en Sunszel, y no puedo decir los nombres. *Q*: Puesto que dices que hay grandes perros feroces cerca del infierno, cuando tú y otros os habíais transformado en hombres lobo y teníais el aspecto de los lobos, ¿os atacaban los perros, y os alcanzaban los tiradores? *R.*: Podíamos escapar fácilmente de los perros, pero los tiradores podían alcanzarnos. Los perros del infierno no nos hacían nada. *Q*: Según has dicho, Tyrummen, de Seegewold, entraba en las granjas de los campesinos y se llevaba cerdos de engorde; estas granjas no carecen de perros: ¿no fue atacado y mordido por ellos? *R.*: ¡Si los perros se diesen cuenta! Cuando eso ocurría, los hombres lobo corrían mucho más deprisa que ellos y los perros no podían alcanzarlos. Tyrummen era muy malo y causaba mucho daño a la gente. Por eso Dios lo hizo morir joven. *Q*: ¿Qué fue de su alma? *R.*: Ignoro si la tomó Dios o la tomó el diablo. *Q*: ¿Qué hacíais de las semillas de trigo y de árboles y de todo cuanto le quitabais al diablo? *R.*: Las lanzábamos al aire, y caía la bendición sobre la tierra, sobre ricos y pobres.

En este punto, volvieron a amonestarlo y lo persuadieron de que todo eso no eran más que ilusiones y engaño diabólico, cosa que él mismo podía ver, por ejemplo, en el hecho de

que la gente que de aquel modo perdía ganado y cerdos de engorde no dejarían de hacer investigaciones y terminarían encontrando el rastro, sobre todo de los cerdos, allí donde éstos habían sido asados y devorados.

R.: No robábamos cerca [de las granjas], sino lejos, ¿quién hubiera podido descubrirnos? *Q*: ¿Cómo puede ser que uno de esos cerdos grandes y gordos, y grandes animales con cuernos puedan ser llevados por un lobo a veinte o treinta millas, o más, por entre zarzas y eriales, e incluso fuera de Estonia como dices? ¿Ves como todo eso no son más que falsas imaginaciones, engaño diabólico e ilusión? *R.*: Es la verdad. Tyrummen de Seegewold partía a veces toda una semana. Yo esperaba con mi compañía en los matorrales y, cuando había traído un cerdo bien gordo, nos lo comíamos juntos. Entretanto, comíamos liebres y otros animales salvajes que capturábamos en los matorrales. Ahora ya no tengo fuerza para ir tan lejos y capturar y traer algo. Puedo tener tanto pescado como quiero, aunque no puedan tenerlo los otros, pues tengo un don particular para eso. *Q*: ¿No tienes intención de volverte a Dios antes de la muerte, de dejarte instruir sobre Su voluntad y Su ser, de renunciar a esas prácticas diabólicas, de arrepentirte de tus pecados y salvar así tu alma de la condenación eterna y de las penas del infierno?

R.: (Thies no quiso responder francamente) ¿Quién sabe adónde irá mi alma? Soy viejo, ¿qué puedo entender yo de estas cosas?

Finalmente, muy presionado, afirmó estar dispuesto a abandonar todo aquello y volverse hacia Dios.

(Texto original en O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt, 1934, p. 345-351).

ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFÍA

1. Textos

La mayoría de los textos normánicos son fácilmente accesibles en las traducciones de R. Boyer, *Sagas Islandaises*, París, 1987 (Bibl. de la Pléiade 338).

R. Boyer / E. Lot-Falck, *Les Religions de l'Europe du Nord. Eddas, Sagas, Hymnes cbamaniques*, París, 1974.

Apuleyo, Petronio y Filostrato han sido traducidos por P. Grimal en: *Romans grecs et latins*, París, 1963 (Bibl. de la Pléiade 134).

Los lays en francés antiguo han sido reunidos y publicados por Prudence Mary O'Hara Tobin, *Les lais anonymes des XI^e^ et XII^e^ siècles*, Genève, 1976 (Public. Romane et Franpise 143).

Augustín (san), *La Cité de Dieu*, 4.ª ed. de B. Dombart, A. Kalb y G. Combès, Bruges, 1960 (Bibl. Augustinienne).

Burcardo de Worms, *Decretorum libri XX*, ed. Migne, Pat. lat. 140, col. 538-1066.

Esteban de Borbón: A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques...* tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, París, 1877.

Gualterio Map, *De Nugis curialium*, ed. M. R. James, Oxford, 1914 (Anécdota Oxoniensa 14)

Gervasio de Tilbury, *Otia imperialia*, ed. G. Leibniz, en: *Scriptores Rerum Brunsvicensium* I, Hannover, 1707.

Gerardo de Barri, *Topographia hibernica*, ed. J. E Dimock, en: *Giraldi Cambrensis Opera*, t. V, Londres 1868.

Guillermo de Newbury, *Historia rerum Anglicarum*, ed. R. Howlett, Londres, 1884.

H. Institoris / J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, 2 vol., Lyon, 1669. Tirad. francesa de A. Danet, Le Marteau des Sorcières, París, 1973.

Santiago de la Vorágine, *Legenda áurea*, ed. Th. Graesse, Breslau, 1890.

Juan de Arras, *Mélusine*, ed. L. Stouff, Dijon, 1932, Trad. fr. de Michèle Perret, *Mélusine*, París, 1979. [*Melusina o la noble historia de Lusignan*. Siruela, 1982].

Philippe Mouskès, *Chronique rimée*, ed. de Reiffenberg, 3 vol., Bruxelles, 1836-1845.

2. Estudios

J. C. Baroja, *Les Sorcières et leur Monde*, París, 1972. [*Las brujas y su mundo*, Alianza, 1990].

M. Bertolotti, «Le Ossa e la Pelle del Buoi. Un mito popolare tra Agiográfica e Stregoneria», *Quaderni Storici* 41 (1979), 470-479.

R. Boyer, *Le Monde du Double. La Magie chez les anciens Scandinaves*, París, 1986.

P. Buchholz, *Schamanistische Züge in der altnordiscben Überlieferung*, Diss., Münster, 1968.

Calmet (Dom), *Dissertation sur les Apparitions des Esprits et sur les Vampires*, Einsiedeln, 1749.

A. Closs, «Der Schamanismus bei den Indoeuropäern». *Innsbrucker Beiträge zur Kulturmissenschaft* 14 (1968), p. 289

ss.

P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981. «Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung», en: *Psychologie in der Mediävistik*, Göppingen, 1985 (GAG 431), p. 9-49.

V. Diószegi, «Le Combat sous Forme d'Animal des Chamans», *Acta Orientalia Acad. Scient. Hungaricae* II (1952), p. 315 ss. (resumen de un largo estudio escrito en ruso).

—, «Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur», *Acta Ethnographica Acad. Scient. Hungaricae* VII (1958), p. 97-134.

T. Dömötör, *Volksglaube und Aberglaube der Ungarn*, Budapest, 1982.

M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, París, 1968. [*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éctasis*, México, F. C. E.].

H. Gaidoz, «L'Ame hors du corps et le Double», *Mélusine* 11 (1912), p. 263-266 y 385-391.

P. Gignoux, «Corps osseux et Ame osseuse. Essai sur le Chamanisme dans l'Iran ancien», *Journal Asiatique* 267 (1979), p. 41-79.

C. Ginzburg, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et Rituels agraires en Frioul*, Lagrasse, 1980.

—, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlín, 1989.

J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 3 vol., Darmstadt, 1965.

A. J. Greimas, *Des Dieux et des Hommes. Etudes de Mythologie lituanienne*, París, 1985.

K. Haberland, «Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker», *Zeitschrift f Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 13 (1882), p. 324-347.

M. Halbwachs, «La Représentation de l'Ame chez les Grecs. Le Double corporel et le Double spirituel», *Revue de Métaphysique et de Morale* 37 (1930), p. 493-534.

J. Hansen, *Zauberuubn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter*, München/Leipzig, 1900.

—, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901.

O. Höfler, *Kultische Gebeimbünde der Germanen*, Frankfurt, 1934.

A. Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen. Eine Psychologische Deutung*, Stuttgart/Zurich, 1958.

K. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig, 1895.

C. Lecouteux, *Fantômes et Revenants au Moyen Age*, París, 1986. [*Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor, 1999].

—, *Les Nains et les Elfes au Moyen Age*, París, 1988. [*Enanos y elfos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor, 1998].

—, «Mara, Ephialtes, Incubus: le Cauchemar chez les Peuples germaniques», *Etudes Germaniques* 42 (1987), p. 1-24.

—, «Le Double, le Cauchemar, la Sorcière» *Etudes Germaniques* 43 (1988), pp. 395-405.

C. Lecouteux, / Ph. Marcq, *Les Esprits et les Morts*, París, 1990.

J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, París, 1981. [*El nacimiento del purgatorio*, Taurus, 1989].

—, *Pour un autre Moyen Age*, París, 1977.

H. Lixfeld, «Die Guntramsage, (AT 1645 A). Volkserzählungen vom *Alter Ego* in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft», *Fabula* 13 (1972), p. 60-107.

V. Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzänlungen*, Dis. Freiburg, B., 1974.

J. von Negelein, «Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben», *Archiv f. Religionswissenschaft* 5/1 (1902), p. 1-37.

I. Paulson, *Die primitiven Seelemorstellungen der nordeurasischen Völker*, Stockholm, 1958.

W. E. Pueckert, «Der Zweite Leib» *Niederdeutsche Zeitschrift f. Volkskunde* 17 (1939), p. 174-197.

F. Pradel, «Der Schatten im Volksglauben», *Mittheilungen d. schlesischen Gesellschaft f. Volkskunde* 12 (1904), p. 1-36.

O. Rank, «Der Doppelgänger», *Imago* III. 2 (1914), p. 97-164.

E. Rohde, *Psyché*, París, 1928. [*Psiqué*, Labor, 1973].

D. Strömbäck, «The Concept of Soul in the Nordic Tradition», *Arv* 31 (1975), p. 5-22.

J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique*, París, 1969.

3. Obras de referencia

A. Aarne / S. Thompson, *The Types of the Folkstale*, Helsinki, 1961, (FFC 184).

H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 vol., Berlín, 1927-1942; reed. Berlin/New York, 1987.

T. P. Cross, *Motiv Index of early irish Literature*, Bloomingtон, 1952 (Indiana Folklore Series 7).

Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, ed. K. Ziegler, W. Sontheimer, H. Gärtner, 5 vol., München, 1979.

Enzyklopädie des Märchens, ed. K. Ranke, Berlin/New York, 1977 (publ. en curso); cf. el art. de W. Pape, col. 766-773.

Lexikon des Mittelalters, Zurich/München, 1977 ss. (publ. en curso).

Agradecimientos

Este libro no hubiera podido salir a la luz sin la ayuda de mis colegas y amigos Christophe Gerhardt (Tréveris), Sieglinde Hartmann (Frankfurt) y Harald Kleinschmidt (Stuttgart, actualmente en Tsukuba, Japón), que nos han proporcionado documentos inaccesibles en Francia. ¡Mi más caluroso agradecimiento!

Notas

[1] K. Osis/E. Haraldson, «Sterbebettbeobachtungen von Aerzten und Kranken-schwestern», en: A. Resch, *Fortleben nach dem Tode*, Innsbruck, 1981, p. 425-455. <<

[2] R. A. Moody, *Leben nach dem Tod*, Hamburg, 1977; y: *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*, 1978, Reinbeck, 1978. Cf. también, E Holck, «Life revisited: Parallels in Death Experiences», en E. S. Schneidman, *Death, Current Perspectives*, 1980, p. 398-408; E. Morin, *L'Homme et la Mort*, París, 1976. <<

[3] No entra dentro de nuestras intenciones el tratar del chamanismo, pero hay que conocer uno de sus datos esenciales referido a nuestro tema: su concepción del «alma». En todos los pueblos chamánicos (turcotártaros y siberianos), el alma es triple. El alma interior reside en los huesos y no abandona al hombre más que en el momento de la muerte o, en los animales, permanece en el esqueleto; la segunda no está tan sólidamente fijada en el cuerpo: puede dejarlo durante el sueño u otras ocasiones, sin que el durmiente lo sepa forzosamente; la tercera alma se separa del cuerpo en el momento de la muerte y se muestra a los humanos en forma de fantasma. Según las etnias, aparecen distintas variantes, pero el alma nunca es una e indivisible. Para todo ello, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, París, 1974. <<

[4] El lector consultará con provecho: W.-E. Peuckert, «Der Zweite Leib», *Niederdeutsche Zeitschrift f Volkskunde* 17 (1939), p. 174-197; Vera Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzäblungen*, Diss. Freiburg e/Br., 1974; G. Maspero, «Histoire des Ames dans l'Egypte ancienne», y: «Une formule des stèles funéraires de la XXIIe dynastie», *Bibliothèque Egyptologique*, I, París, 1893; O. Rank, «Der Doppelgänger», Imago, III. 2 (1914), p. 97-164; H. Gaidoz, «L'Ame hors du Corps et le Double», *Mélusine* 11 (1912), p. 263-266; en el mismo volumen, cf. «Le double psychique», p. 385-391. <<

[5] H. Jung-Stilling, *Theorie der Geisterstunde*, en: *Sämtliche Schriften*, t. VI, Stutgart, 1837, p. 413 ss. <<

[6] *Le Grand Livre du Mystérieux*, Paris/Montréal/Bruxelles/Zurich, 1985 (Sélection du Reader's Digest), p. 175 ss. Véase sobre todo T. Wereide, «Doppelgängererscheinungen in Norwegen», *Neue Wissenschaft: Zeitschrift der Parapsichologie* 6/10 (1946). <<

[7] Este libro representa, provisionalmente, la última entrega de nuestra exploración de las creencias europeas precristianas sobre la muerte, su mitificación, diabolización y recuperación por la literatura maravillosa. Forma la continuación de nuestros estudios sobre los fantasmas y los aparecidos, los enanos y los elfos, los espíritus y los muertos (cf. la bibliografía al final del volumen). Nos quedará explorar ciertas vías evocadas en las páginas siguientes, especialmente la relación entre el hombre y los genios; el estudio está en curso… <<

[1] Habría que citar aquí todos los trabajos de Peter Dinzelbacher; entre otros (con bibliografía): *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981 (Monographien z. Geschichte des Mittelalters 23); «Jenseitsvisionen - Jenseitsrei-

sen», en: V. Mertens/U. Müller, *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart, 1984, p. 61-80; «Mittelalterliche Vision und moderne Sterbeforschung», en: J. Kiihnel *et alli*, *Psychologie in der Mediävistik*, Göppingen, 1985, p. 9-49. Se encontrarán muchos textos con la traducción alemana en su antología: *Mittelalterliche Visionsliteratur*, Darmstadt, 1989. <<

[2] Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, París, 1981, p. 154. <<

[3] Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, ed. C. Plummer, Oxford, 1896. <<

[4] *Dialogi* IV, 37, ed. y trad. de A. de Voguë y P. Antin, t. III, París, 1980. <<

[5] *Historia Francorum*, VII, 1. <<

[6] *Visio Alberici*, ed. M. Inguanez, *Miscellanea Cassinense* 11 (1932), p. 81-103. <<

[7] *Autobiographie*, ed. y tirad. por E.-R. Labande, París, 1981. <<

[8] *Visio Tnugdali*, ed. A. Wagner, Erlangen, 1882. Sobre la difusión del texto: N. F. Palmer, *The German and Dutch Translations of the Visio Tnugdali and their Circulation in the late Middle Ages*, Munich, 1981 (MTU 76). <<

[9] L. Gougaud, *Dévotions et Pratiques ascétiques du Moyen Age*, París, 1925. P. Dinzelbacher, «Körperliche und seelische Vordebingungen religiöser Träume und Visionen», en: T. Gregory, *Il Sogno nel Medioevo*, Roma, 1985, p. 57-86. <<

[10] H. Farmer, «The Visio of Orm», *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 72-82. <<

[11] Referido por Wulfstano de York en su homilía 43, ed. S. Napier, Berlín, 1883 (*Sammlung englischer Denkmäler* 4). <<

[12] Hemos tomado las visiones arriba citadas en las notas, las de J. Klapper, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*,

Heidelberg, 1911 (*Sammlung mittellat.* Texte 2), así como la antología de P. Dinzelbacher (1989). <<

[13] Referido por Hariulfo de Oudenburgh, ed. Migne, *Patr. lat.*, 174, col. 1287 ss. <<

[14] *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt, Leipzig, 1978. <<

[15] *Godeschalcus und Visio Godeschalci*, ed. y trad. de E. Assmann, Neumünster, 1979. <<

[16] *Legenda aurea*, cap. 158. Se leerá con gran provecho el capítulo que Leander Petzold dedica a «La Embajada venida del otro mundo: Psicología e Historia de un relato de Milagro», en su obra: *Märchen-Mythos-Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung*, Marburg, 1989, p. 101-144. Otro aspecto de la cuestión lo aborda Felix Karlinger en su excelente librito, poco conocido en Francia, *Zauberschlaf und Entrückung, Zur Problematik der Jenseitszeit in der Volksemählung*, Wien, 1986. <<

[17] *Vorauer Novelle und Reuner Relation*, reproducción fotográfica de los manuscritos por H. Gröchenig, Göppingen, 1981 (*Litterae* 81). <<

[18] Guibert de Nogent, *De vita sua*, I, 24, *op. cit., supra.* <<

[19] *Ibíd.*, II, 5. <<

[20] G. Jónsson, *Byskupa Sögur*, II, Reykjavik, 1948, p. 243 ss. <<

[21] Citado por Calmet, *Dissertation sur les Revenants en corps...*, París, 1751, reed. París, 1986, p. 237. <<

[22] *Vision und Visionsliteratur, op. cit., supra*, p. 48 ss. <<

[23] *Ibíd.*, p. 48 ss. <<

[24] J. Le Goff, «Le Christianisme et les Rêves (II^e^-VII^e^ siècles)», en *L'Imaginaire médiéval*, París, 1985, p. 265-316, aquí p. 294. <<

[1] *Fósbroeðra saga*, cap. 23, ed. B. K. Thorolfsson/G. Jónsson, Reykjavik, 1943, (IF 6). <<

[2] *Vigá-Glúms saga*, cap. 21. <<

[3] *Havarðar saga isfirdings*, cap. 20. <<

[4] *Fósbroeðra saga*, cap. 20. <<

[5] Sobre el *gandr*: Régis Boyer, *Le Monde du Double, la magie chez les anciens Scandinaves*, París, 1986, pp. 124-126, *passim*; P. Buchholz, *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*, Diss., Münster, 1968. <<

[6] *Brennu-Njáls saga*, cap. 62. <<

[7] Citado según Régis Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit. supra*, p. 41. <<

[8] *Hauks þáttr hábrókar*, en *Flateyarbók*, ed. S. Nordal, 4. vol., Akranes, 1944 ss., t. II, p. 67 ss. <<

[9] El texto es fácilmente accesible en la hermosa traducción de J. Renaud, *La Saga des Féroïens*, París, 1983. <<

[10] *Historia Norwegiae*, texto latino en Buchholz, *Schamanistiscbe Züge..., op. cit., supra*, p. 20 ss. <<

[11] *Fóstbroeðra saga*, cap. 23. <<

[12] Citado por K. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig, 1895, p. 588. <<

[13] *Ibíd.*, p. 589. <<

[14] *Der Vielförmige Hinzelmann*, Leipzig, 1704, reproducido en facsímil en Göttingen en 1965. Agradecemos a Christoph Gerhardt (Tréveris) que haya tenido la amabilidad de prestarnos su ejemplar. <<

[15] K. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften, op. cit., supra*, pp. 590-592. <<

[16] *Ibíd.*, p. 589. <<

[1] Para todo este desarrollo, cf. R. Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit.*, p. 33-54; H. Beck, «Die Seelenwörter des Germanischen», en: R. Bergmann *et alli, Althochdeutsch*, 2 vol., Heildelberg, 1987, t. II, p. 985-999; H. Eggers, «Altgermanische Seelenvorstellungen im Lichte des Heliand», en: H. E., *Kleine Schriften*, Tübingen, 1982, p. 1-35. Cada obra contiene informaciones bibliográficas que permiten hacer avanzar las investigaciones. No hablaremos de *önd/and*, «alma, aliento», que se emplea en los textos cristianos como equivalente de *anima*. <<

[2] *Laxdoela saga*, cap. 48 ss. <<

[3] Cf. Ida Blum, *Die Schutzgeister in der altnordiscben Literatur*, dis., Strassbourg, 1912, p. 20 ss. El texto original no emplea el sustantivo *fylgja*, sino el verbo: «*...fylgði þér einn hvíta bjarnar húnn*». <<

[4] Estos conceptos también debemos relacionarlos con toda certidumbre con el finés *haltija*, deverbativo de *hallita*, «dominar, poseer» (germ. *haldiaz*, gót. *halden*). Todo hombre posee un *haltija*; «éste contiene el nombre, la suerte, el destino, la herencia biológica [...] del hombre [...]. Es transmisible [...]. Si deja al hombre después de que haya transcurrido cierto tiempo después de la muerte, este individuo sale definitivamente de la comunidad que forman los vivos», dice A. Vilkuna, «Über den finnischen Haltija», en: A. Hultkrantz, *The supernatural Owners of Nature*, Stockholml Göteborg/Uppsala, 1961, p. 158-165. <<

[5] J. Th. Storacker, *Mennesket og arbeidet in den norske Folketro*, Ved Nils Lid, 1938, p. 74-76. <<

[6] *Landnámabók, Sturlubók* 350, ed. J. Benediktsson, 2 vol., Reykjavik, 1968 (IF I 1-2). <<

[7] V. Diószegi, «Die Überreste des Schamanismus in der Ungarischen Volkskultur», *Acta Ethnographica Acad. Scientiarum Hungaricae* 7 (1958), p. 275-298; del mismo autor: «Le Combat sous forme d'animal des Chamans», *Acta Orientalia Acad. Scientiarum Hungaricae* 2 (1952), p. 315 ss. <<

[8] Régis Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit., supra*, p. 32. <<

[9] *Dialogi*, ed. y trad. de A. Vogué/P. Antin, t. III, París, 1980 (Sources chrétiennes 265). <<

[10] Cf. H. J. Klare, «Die Toten in der altnordischen Literatur», *Acta Philologica Scandinavica* 8 (1933), p. 1-56, aquí p. 9. <<

[11] *Snorra Edda, Gylfaginning*, cap. 44, ed. A. Björnsson, Reykjavik, 1975. En *Loki* (París, 1986, p. 33), G. Dumézil sigue otro manuscrito y sitúa el pasaje en el capítulo 36. Sobre el rito en sí, cf. M. Bertolotti, «Le Ossa e la Pelle del Buoi: un Mito popolare tra Agiografica e Stregonaria», *Quaderni Storici* 41 (1979), p. 470-499. <<

[12] Ed. por Traube en: Migne, *Pat. lat.* 3, col. 428-517. <<

[13] Texto en E. Faral, *La Légende arthurienne*, 3 vol., París, 1969, t. III, p. 4-62, aquí p. 25. <<

[14] Cf. C. Ginzburg, *Hexensabbat*, Berlín, 1989, p. 95 ss. <<

[15] Cf. por ejemplo, P. Gignoux, «Corps osseux et Ame osseuse: Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien», *Journal asiatique* 267 (1979), p. 41-79. <<

[16] Además de los citados estudios de V. Diószegi y de C. Ginzburg, véase M. BoSkoviC Stulli, «Kresnik Krsnik: Ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung», *Fabula* 3 (1959-1960), p. 275-298; G. Ravis-Giordani, «Signes, Figures et Conduite de l'Entre-Vie-et-Mort: Mazzeri et Streie corses», *Etudes corses* 12-13 (1979), p. 361 ss. Para el

mundo céltico, cf. B. BeneS, «Spuren von Schamanismus in der Sage Buile Suibhne», *Zeitschrift f celtische Philologie* 28 (1961), p. 309-334. <<

[17] Cf. C. Lecouteux/Ph. Marcq, *Les Espirits et les Morts*, París, 1990, p. 118 ss. <<

[18] *Ibíd.*, p. 117 ss. <<

[19] Raoul Glaber, *Les Cinq Lizves de ses Histoires*, ed. y trad. por M. Prou, París, 1886. <<

[20] Guibert de Nogent, *De vita sua* I, 15, *op. cit., infra.* <<

[21] Ed. G. Jónsson, en: *Islendinga Sögur*, t. VII, Reykjavik, 1947, p. 471-477. <<

[22] Sobre la abeja: H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 vol., Berlin/New York, 1987², t. I, col. 1226-1252. <<

[23] Para las tradiciones francesas, cf. P. Sébillot, *Le Folklore de France*, 4 vol., París, 1968, t. II, p. 11; t. III, p. 315 y 332-334. <<

[24] *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers*, ed. de J. Duvernoy, 3 vol., Toulouse, 1965. Véase lo que de ahí ha sacado E. Le Roy Ladurie en: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, 1975. <<

[25] *Montaillou, op. cit., supra*, p. 608. <<

[26] *Le Registre..., op. cit., supra*, p. 243. <<

[27] *Montaillou, op. cit., supra*, p. 589. <<

[28] *Ibíd.*, p. 604 ss. <<

[29] *Ibíd.*, p. 608 ss. <<

[30] *Ibíd.*, p. 603. <<

[1] Ed. J. Rychner, acompañada del texto del *Ianuals lióð*, Paris/Genéve, 1958 (TLF 77). <<

[2] Para más amplia información: C. Lecouteux, «Les Fées au Moyen Age, quelques remarques», *Mythologie française* 146 (1987), p. 26-31, y: *Romanisch-germanische Kulturberührungen...*, art. cit. <<

[3] Sobre las leyendas melusinianas, cf. C. Lecouteux, *Mélusine et le Chevalier au Cygne*, París, 1982. <<

[4] *Der Ritter von Staufenberg*, ed. E. Grunewald, Tübingen, 1979 (ATB 88), v. 329 ss. <<

[5] El examen detenido de los textos célticos efectuado por T. P. Cross (*Motiv-Index of early Irish Literature*, Bloomingtton, Indiana, 1952, p. 256 ss.) nos muestra que las hadas se convierten en oso, lobo, liebre, anguila, serpiente, etc. Comunes al mundo germánico y al céltico son las metamorfosis en oso, lobo, caballo, cisne, o, más generalmente, en ave, águila y halcón para los antiguos escandinavos. Véase en Cross el motivo F 234.1 y, p. 220 ss., las referencias clasificadas bajo la rúbrica *external soul* («el alma fuera del cuerpo, el alma entra y sale del cuerpo»). <<

[6] Lecouteux, *Mélusine..., op. cit., supra*, p. 79-85. <<

[7] J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, París, 1968, p. 90 ss. Frappier agrega: «Así ocurre, con algunas variantes, en los layes de *Guigemar*, de *Graelent* y de *Guingamor*», textos de cuyo origen céltico no cabe duda. <<

[8] L. Harf-Lancner, *Les Fées au Moyen Age*, París, 1984 (Nouvelle Bibl. du Moyen Age 8), p. 255. Se encontrarán otros ejemplos de la identidad entre el hada y el animal en la p. 222 ss. <<

[9] J. Renaud, *Archipels norrois: Orcades, Shetland et Hébrides dans le monde viking*, Göppingen, 1988 (G. A. G. 477), cap. 7: el crisol celto-nórdico, p. 253-294. <<

[10] M. Eliade, *Le Chamanisme, op. cit., supra*, p. 73 ss. <<

[11] Los textos aquí evocados están resumidos por C. Lecouteux, *Mélusine... op. cit., supra.* <<

[12] Citado por A. J. Greimas, *Des Dieux et des Hommes: Etudes de Mythologie lituanienne*, París, 1985, p. 166. <<

[13] Lecouteux, *Mélusine..., op. cit., supra*, p. 143 ss. <<

[14] Texto y tirad. alemana por K. Muller-Lisowski, en: *Zeitschrift f celtische Philologie* XIV. <<

[15] Lecouteux, *Mélusine..., op. cit.*, supra, p. 173 ss. <<

[1] Cf. C. Ginzburg, *Hexensabbat: Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin, 1989. <<

[2] Reginon de Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* II, 364, ed. Migne, *Pat. lat.* 132, col. 352. <<

[3] Burchard, *Decretum* X, 1, ed. H. J. Schmitz, *Die Bußbücher*, 2 vol., Düsseldorf, 1898, reed. Graz, 1958. <<

[4] Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. y trad. de G. Mollat, 2 vol., París, 1964 (Classiques de l'Histoire de France 8), t. II, p. 22 (= *Practica* VI, 2). <<

[5] Cf. C. Lecouteux, «Romanisch-germanische Kulturberührungen am Beispeil des Mahls der Feen», *Mediävistik* 1 (1988), p. 87-99. <<

[6] *Legenda áurea* cap. 107, ed. Th. Graesse, Breslau, 1890, p. 449. <<

[7] Cf. C. Lecouteux, «Le Double, le Cauchemar, la Sorcière», art. cit. <<

[8] Etienne de Bourbon, *Septem doni spiritus sancti*, ed. parcial por E. Lecoy de la Marche, París, 1914, n.º 364, p. 319-321. <<

[9] Cf. C. Lecouteux, *Fantômes et Revenants..., op. cit., supra*, p. 94-96. (*Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de

Olañeta, Editor, 1999, p. 101-104). <<

[10] Gautier Map, *De nugis curialium* II, 14, ed. Th. Wright, Oxford, 1850, o M. R. James, Oxford, 1914 (*Anecdota Oxoniensa* 14); trad. del texto: C. Lecouteux/Ph. Marcq, *Les Esprits et les Morts, op. cit.*, p. 37 ss. <<

[11] Para todo cuanto sigue, sacamos nuestra información de la antología de J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter*, München/Leipzig, 1900; del mismo autor: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901; J. C. Baroja, *Les Sorcières et leur Monde*, París, 1972. <<

[12] Cf. A. Stöber, *Zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfange des 16. Jahrhunderts: Aus Dr. Joh. Geilers von Kaisersberg «Emeis»*, Bassel, 1856. <<

[13] *Malleus maleficarum* II, 1, 3, Lyon, 1669. <<

[14] Textos en J. Hansen, *Quellen…, op. cit., supra.* <<

[15] Cf. C. Lecouteux, «Romanisch…, » art. cit., *supra.* <<

[16] Citado por K. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig, 1895, p. 587 ss. <<

[17] *Ibíd.*, p. 572-576, con otros textos paralelos de Juan Nider (*Formicarius* II, 4), Nicolas Rémy (*Daemonolatria* I, 11), Jean Bodin (*Daemonomania*, cap. 12), joh. Georg Goedelmann (*Tractatus de magis* etc., II, 4). <<

[18] *Friðþjófs saga ins fraekna*, ed. L. Larsson, Halle, 1901 (Sagabibl. 9). <<

[19] *Þorsteins saga vikingssonar*, ed. C. C. Rafn, en: *Fornaldar Sögur Nordurlanda*, 3 vol., Copenhague, 1829-1830, t. II, p. 383-459. <<

[20] *Kormaks saga*, cap. 18, ed. E. O. Sveinsson, Reykjavik, 1939 (IF 8). <<

[21] C. Ginzburg, *Les Batailles nocturnes: Sorcellerie et Rituels agraires en Frioul (XV^e^-XVI^e^ siècle)*, Lagrasse, 1980. <<

[22] *Historia Langobardorum*, ed. G. Waiz, en: *Monumenta Germaniae Historica*, SS Rer. Germ., Hannover, 1878[2]. <<

[23] H. Lixfeld, «Die Guntramsage...», art. cit., p. 87. Se encontrará una versión lapona en: A. Labba, *Anta: les Mémoires d'un Lapon*, París, 1989, p. 551. <<

[24] Cf. por ejemplo J. Qvigstad, *Lappiske Eventyr og Sagn*, t. II: *Fra Troms og Finmark*, Oslo, 1928. <<

[25] *Historia Langobardorum* VI, 6, *op. cit., supra.* <<

[26] C. Lecouteux, «Fantômes et Revenants germaniques: Essai de présentation». *Et. Germ.* 40 (1985), p. 141-160, aquí p. 154. <<

[27] Cf. R. Boyer, *Le Monde du Double, op. cit., supra*, p. 209, s. v. *fylgja.* <<

[28] *Les Nains et les Elfes au Moyen Age*, París, 1988, p. 160 ss. [traducción castellana: *Enanos y Elfos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor, 1998, p. 164 ss.] <<

[29] Cf. V. Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkerzählungen*, Diss., Friburg/Br., 1974, p. 71. <<

[30] Cf. C. Lecouteux, «Vom Schrat zum Schrättel. Dämonisierungs-, Mythologisierungs- und Euphemisierungsprozeß einer volkstümlichen Vorstellung» *Euphorion* 78 (1985), p. 95-108. <<

[31] T. Dömötör, *Volksglaube und Aberglaube der Ungarn*, Budapest, 1982, p. 93 ss. <<

[32] F. Karlinger y E. Turczynski, *Rumänische Sagen und Sagen aus Rumänien*, Berlin, 1982 (Europ. Sagen 11), p. 51 ss. <<

[33] A. Greimas, *Des Dieux..., op. cit., supra*, p. 55. <<

[34] V. Meyer-Matheis, *Die Vorstellung..., op. cit., supra*, p. 67 ss. <<

[35] *Ibíd.*, p. 70. <<

[36] C. Lecouteux, *Les Nains et les Elfes au Moyen Age*, 1988. p. 162. [traducción castellana: *Enanos y elfos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor, 1998, p. 166.] <<

[37] Ed. Madeleine Jeay, Montréal/Paris, 1985, p. 143. J. Grimm, en el siglo XIX, señala la siguiente creencia: «De seis hijas nacidas seguidas de una pareja, una es un hombre lobo». (*Deutsche Mythologie* III, 477, n.º 1121). <<

[1] Régis Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit., supra*, p. 49. Sobre el hombre lobo, léase: M. Jacoby, «Wargus, Vargr "Verbrecher, Wolf"», Uppsala, 1974, (*Acta Univ. Upsaliensis* 12), con bibliografía; C. Lecouteux, «Voirloup et Loup-Garou, quelques remarques», *Mythologie française* 143 (1986), pp. 64-68; del mismo autor: «Les Voirloups de la forêt d'Othe», *Bulletin du Comité du Folklore champenois* 148 (1987), p. 18 ss., así como las obras citadas en las notas siguientes. <<

[2] Trad. de P. Grimal, en: *Romans grecs et latins*, París, 1963 (Bibl. de la Pléiade 134), pp. 145-377. <<

[3] *De Civitate Dei*, ed. B. Dombart/A. Kalb, trad. G. Combès, Bruges, 1960[4] (Bibl. Augustinienne). Numeramos las frases y conservamos el vocablo *phantasticum*. <<

[4] *De Civitate Dei, op. cit.*, XVIII, 18, 2. <<

[5] *Ibíd.*; cf. también Laurence Harf-Lancner, «La Métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou», *Annales E. S. C.* 40 (1985), p. 208-226. Véase la crítica de este artículo en C. Ginzburg, *Hexensabbat, op. cit.*, p. 177, nota 7. <<

[6] *De Civitate Dei, op. cit.*, XVIII, 18, 2. <<

[7] Cf. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire, op. cit.*, p. 111 ss. <<

[8] Citado por ph. Ménard, «Les Histoires du Loup-Garou au Moyen Age», en: *Symposium in Honorem Prof de Riquer*, Barcelona, 1986, p. 209-238, aquí p. 216 ss. <<

[9] Burcardo de Worms, *Decretum* XIX, 5, 151. <<

[10] Cf. M. Summers, *The Werewolf*, Londres, 1933, p. 206 ss. El texto se titula: *De hominibus qui se vertunt in lupos*. Cf. también Ph. Ménard, «Les Histoires...», art. cit., *supra*, p. 224 ss. <<

[11] *Ibíd.*, p. 205 ss. <<

[12] *Egils Saga Skallagrímssonar*, ed. S. Nordal, Reykjavik, 1933 (IF 2); trad. francesa de R. Boyer, en: *Sagas Islandaises*, París, 1987 (Bibl. de la Pléiade 338), p. 3-203. <<

[13] *Harðar saga Grímkelssonar*, ed. S. Haft, Lund, 1960. <<

[14] Citado por Philippe Ménard, «Les Histoires...» art. cit., *supra*, p. 225. <<

[15] *Melion*, ed. Prudence M. O'Hara Tobin, en: *Les Lais anonymes des XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Genéve, 1976, p. 296-318. <<

[16] Ed. J. Rychner, en: *Les Lais de Marie de France*, París, 1971 (CFMA 93). <<

[17] Trad. de P. Grimal, en: *Romans grecs et latins*, París, 1958 (Bibl. de la Pléiade 134). <<

[18] J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée..., op. cit., supra*, p. 253. <<

[19] Cf. Harf-Lancner, «La Métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou», art. cit., estudio del que tomamos el pasaje de Guillermo de Auxerre. El artículo de L. Harf no tie-

ne conclusión y no es más que un balance, pues en él no se tiene en cuenta la creencia en el Doble. <<

[20] *Strengleikar eða Lioðabók*, ed. R. Keyser & C. R. Unger, Christiana, 1850. <<

[21] *Þorstein þáttr uxafóts*, ed. en: Flateyarbók, 4 vol., 1944 ss., t. I, pp. 274-290. <<

[22] A. J. Greimas, *Des Dieux..., op. cit., supra*, p. 121. <<

[23] *Völsunga saga ok Ragnars saga Lodbrokar*, ed. M. Olsen, Copenhague, 1906-1908; trad. francesa de R. Boyer, en: *La Saga de Sigurðr ou la Parole donnée*, París, 1989 (Patrimoines/Scandinavie). <<

[24] Texto ed. por J. F. Dimok, en: *Giraldi Cambrensis Opera*, t. V, Londres, 1867. Cf. también Ph. Ménard, «Les Histoires...», art. cit., *supra*, p. 215 ss. <<

[25] Ed. G. Perrie Williams, París, 1967 (CFMA 38). <<

[26] *Merlín*, ed. A. Micha, Paris/Genéve, 1980 (TLF 281), p. 227. Sobre las transformaciones de Merlín: p. 125; 135-138; 218 ss. <<

[27] Cf. R. Boyer, *La Saga de Sigurðr ou la Parole donnée*, París, 1989, p. 246 ss. <<

[28] *The Mabinogion*, trad. G. & Th. Jones, Londres, 1966 (Everyman's Library 97), p. 61 ss.; 71-73; 52. Véase también *Culhwch et Olwein*, p. 31. Hay que señalar que todos los seres mitológicos saben metamorfosearse. <<

[1] Cf. W. Krauss, *Das Doppelgängermotiv in der Romantik*, Diss., Berlin, 1930, reed. Nendeln, 1967. <<

[2] Cf. Gerda Grober-Glück, «Zweites Gesicht und Wahrsagekunst», en: M. Zender, *Atlas der Deutschen Volkskunde*, Neue Folge: Erläuterungen, t. II, Marburg, 1966, p. 1-95, sobre

todo p. 32-67 (fechas de nacimiento de hombres dotados de segunda visión). <<

[3] El término se emplea en la locución *ófreskr maðr*, plur.: *ófreskir menn*. <<

[4] Trad., con abundante comentario por R. Boyer, París, 1973 (*Contributions du Centre d'études arctiques* 10), p. 84 (= *Landnámabók, Sturlubók* 329). <<

[5] *Ibíd.*, p. 65 (= *Sturlubók* 225). <<

[6] Ed. R. Howlett, en: *Chronicles of the Reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, t. I, London, 1884, p. 474 ss. Trad. completa del texto: C. Lecouteux, /Ph. Marcq, *Les Esprits et les morts, op. cit., supra*, p. 195 ss. <<

[7] *Hrólf: saga kraka og Bjarkarímur*, cap. 33, ed. F. Jónsson, Copenhague, 1904. <<

[8] *Gunnlauga saga Ormstungu*, cap. 2. <<

[9] El hombre al que le sucede eso es designado por el adjetivo *feigligr* (antiguo alto alemán *feig*), sustantivo *feigð*. <<

[10] *Vatnsdoela saga*, cap. 42, ed. E. O. Sveinsson, Reykjavik, 1939 (IF 8). <<

[11] *Brennu-Njáls saga*, ed. E. O. Sveinsson, Reykjavik, 1954 (IF 12). <<

[12] *Laxdoela saga*, ed. E. O. Sveinsson, Reykjavik, 1939 (IF 8). <<

[13] *Helgakviða Hiörvarðssonar*, prosa tras la estrofa 34, ed. G. Neckel, en: *Edda, Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg, 1914. <<

[14] *Szurfdoela saga*, ed. G. Jónsson en: *Islendinga Sögur*, t. 8, Reykjavik, 1945, p. 119-215. <<

[15] *Vorlesungen über Metaphysik*, Erfurt, 1821, p. 230. Cf. también p. 238 y 255-258. <<

[16] Referencias y otros ejemplos en H. J. Klare, «Die Toten…», art. cit., *supra*, p. 156. <<

[17] *Dritte Fortsetzung von Erscheinungen der Geister*, Prenzlau/Leipzig, 1752, p. 472. <<

[18] A. Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen. Eine psychologische Deutung*. Zurich/Stuttgart, 1958. <<

[19] Vera Meyer-Matheis, *Die Vorstellung eines alter ego…*, *op. cit., supra*, apéndice p. 1. <<

[20] *Ibíd.*, apéndice, p. 18. <<

[21] *Ibíd.*, apéndice, p. 5. <<

[1] Empleamos las investigaciones de E Pradel, «Der Schatten im Volksglauben» *Mittheilungen der schlesischen Gesellscbaft f Volkskunde* 12 (1904), p. 1-36; J. von Negelein, «Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben», *Archiv f Religionswissenschaft* 5/1 (1902), p. 1-37; E. L. Rochholz, «Ohne Schatten, ohne Seele: Der Mythus von Körperschatten und vom Schattengeist», *Germania* 5 (1860), p. 69-94. <<

[2] *Ilíada* XXIII, 104; cf. también *Odisea* X, 495 y XI, 207. <<

[3] Cf. el importante estudio de M. Halbwachs, «La Représentation de l'âme chez les Grecs. Le Double corporel et le Double espirituel», *Revue de métaphysique et de morale*, 37 (1930), p. 493-534. <<

[4] O. Rank, art. cit., p. 135. <<

[5] Negelein, art. cit., p. 19 <<

[6] Pradel, art. cit., p. 15. <<

[7] Pradel, art. cit., p. 10; Rochholz, art. cit., p. 88. <<

[8] Por ejemplo, en la leyenda de Servatius (san Servacio). <<

[9] Negelein, art. cit., p. 17; Negelein, art. cit., p. 22. <<

[10] J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Leipzig, 1899, p. 678. <<

[11] Cf. los estudios citados en la nota 1 y: K. Haberland, «Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker», *Zeitschrift f Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 13 (1882), p. 324-347. <<

[12] *Les contes d'Hoffmann*, ed. dirigida por A. Béguin, París, 1964 (col. «Galaxies»), p. 216-242, aquí p. 234 ss. <<

[13] Resumen detallado, análisis y paralelos en O. Rank, art. cit. <<

[14] Pudimos comprobarlo en Kotor (Montenegro) en 1962 cuando quisimos fotografiar a un personaje en traje folklórico que había acudido a vender sus productos al mercado. <<

[15] R. Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit.* <<

[16] A. Abt, «Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Giessem, 1908, (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* IV. 2). <<

[17] Corrijo el original, que trae por error Luis XIV [N. del T.]. <<

[18] *Le Marteau des sorcières*, trad. A. Danet, París, 1973. <<

[19] J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, París, 1969, p. 252-253. <<

[1] Cf. Å. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953; E. Rohde, *Psyché*, París, 1928; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Stockholm, 1958; E. Arbman, *Ecstasy or religious Trance*, 3 vol., Uppsala, 1963-1970. <<

[2] J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs, op. cit.*, p. 73. <<

[3] M. Eliade, *Le Chamanisme*, París, 1968, p. 305 ss. <<

[4] Evelyne Lot-Falck, «Le Chamanisme en Sibérie», en: *Asie du Sud-Est et Monde insulindien*, Bulletin du Centre de Documentation et de Recherche 41 (1973), p. I ss. <<

[5] G. Laszló, *Steppenvölker und Germanen*, Herrsching/Ammersee, 1970; cf. particularmente el mapa, p. 44. <<

[6] E. D. Philipps, «The Legend of Aristeas», *Artibus Asiae* 18 (1955), p. 161-177; E. Rohde, *Psyché, op. cit., supra*, p. 338 ss. <<

[7] M. Eliade, *Le Chamanisme, op. cit., supra*, p. 306. <<

[8] E. Rohde, *Psyché, op. cit., supra*, p. 342. <<

[9] Platón, *República* X, 614b ss. Cf. K. Ziegler/W. Sontheimer, *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, 5. vol., München, 1979, t. II, col. 341 ss. <<

[10] M. Halbwachs, «La Représentation de l'Ame chez les Grecs: le Double corporel et le Double spirituel», *Revue de Métaphysique et de Morale* 37 (1930), p. 493-534, aquí p. 507 ss. <<

[11] Ed. K. Stackmann, Leipzig, 1983 (Bibl. Teubneriana). Los pasajes citados son: *De die natali* 3, 1-5. <<

[12] P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, París, 1969, p. 44. <<

[13] *De die natali* 3, 2: *eundem esse Genium et Larem multi veteres memoriae Prodidemnt.* <<

[14] Empleamos el texto medieval con la traducción interlineal de Notker: Notker der Deutsche, *Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. C. King, Tübingen, 1979 (ATB 87), p. 136 ss. (*De nuptiis* II, 32). <<

[15] Cf. K. Ruh *et alli, Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, t. VI, Berlin/New York, 1987, col. 1212-1236. <<

[16] Notker, *op. cit., supra*, p. 137. <<

[17] Cf. I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen..., op. cit.* <<

[18] En las tradiciones populares francesas, Melusina se convierte en una especie de tormenta, y Georges Brassens lo recuerda cuando habla de sus gritos. Recordemos también que, hablando del momento en que el hada levanta el vuelo, Juan de Arras escribe: «Entonces, la dama, en forma de serpiente [...], dio por tres veces la vuelta a la fortaleza, y cada vez que pasaba ante la ventana, lanzaba un grito tan extraño y doloroso que todos lloraban de compasión. [...] Luego, se fue en dirección a Lusignan, con tal rumor y estruendo que allí por donde pasaba parecía que iban a caer el rayo y la tormenta». <<

[19] C. Lecouteux, *Fantômes et Revenants au Moyen Age, op. cit.*, p. 185. (*Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Editor, 1999, p. 191-192). <<

[20] Cf. A. Vilkuna, «Über den finischen Haltija», art. cit., *supra*. <<

[21] Cf. C. Lecouteux, «Ephialtes, Mara, Incubus: le cauchemar chez les Peuples germaniques», *Et. germ.* 42 (1987), p. 1-24; del mismo autor: «Le Double, le Cauche-mar, la Sorcière», *Et. germ.* 43 (1988), p. 395-405. <<

[22] Cf. Erika Lindig, «Hausgeister», Francfurt/Bern/New York/Paris, 1987 (*Artes Populares* 14), p. 78, 80, *passim*; Katherine M. Briggs, *The Anatomy of Puck*, Londres, 1958. <<

[23] A. J. Greimas, *Des Dieux et des Hommes..., op. cit., supra*, p. 87. <<

[24] R. Boyer, *Le Monde du Double..., op. cit., supra*, p. 48-50; y *La Saga des gents du Val-au-Lac*, París, 1980, p. 25-28. <<

[25] A. J. Greimas, *Des Dieux et des Hommes..., op. cit.*, p. 119 ss. <<

[26] *Ibíd.*, p. 120. <<

[1] El libro apareció en francés en la editorial Plon, de París, en 1989, en la colección «Terre humaine». <<

[1] El original francés traduce en todo el libro los nombres de muchos autores y personajes extranjeros (y no sólo los anteriores al Renacimiento, sino a veces incluso los de algunos autores del siglo XIX). Como no en todos los casos ha sido posible encontrar los nombres originales de estos autores más o menos modernos, hemos traducido también aquí al castellano, en toda la obra, algunos nombres, además de los autores que en las enciclopedias figuran o figurarían por el nombre y no por el apellido, cosa que no precisa aclaración. [N. del T.]. <<

ÍNDICE

Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media 2
Índice 4
PREFACIO DE RÉGIS BOYER 5
INTRODUCCIÓN 12
PRIMERA PARTE 23
- Capítulo I EL VIAJE EXTÁTICO 24
- Capítulo II LOS EXTÁTICOS PAGANOS 43
- Capítulo III UNA SINGULAR CONCEPCIÓN DEL ALMA 64

SEGUNDA PARTE 87
- Capítulo I EL DOBLE Y LAS HADAS 88
- Capítulo II DOBLE Y BRUJERÍA 101
- Capítulo III LA METAMORFOSIS, EL DOBLE Y EL HOMBRE LOBO 136

TERCERA PARTE 164
- Capítulo I AUTOSCOPIA 165
- Capítulo II LA SOMBRA, EL REFLEJO, LA IMAGEN 179

CONCLUSIÓN 191
ANEXOS 197
- I EL ALMA Y EL DOBLE 198
- II HAMBEL, VARDØJER 216
- III EL PROCESO AL HOMBRE LOBO 218

ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFÍA 228
Notas 234